KONGO-OVERZEE

TIJDSCHRIFT VOOR EN OVER BELGISCH-KONGO EN ANDERE OVERZEESE GEWESTEN

ONDER REDACTIE VAN PROF. DR A. BURSSENS, UNIVERSITEIT TE GENT
MET DE MEDEWERKING VAN DR E. POSSOZ EN DR A. E. MEEUSSEN

XIX (1953), 1

INHOUD : L. B. DE BOECK, *Taalboestand te Leopoldstad*, p. 1.
L. STAPPERS, *Miadi. Rouwplechtigheden*, p. 10.
M. PAUWELS, *L'habitation au Rwanda*, p. 20.
P. SCHEBESTA, *Wanderungen und Schichtung der Völker im „Herzen Afrikas"*, p. 63.
Bibliografie, p. 89.

DE SIKKEL, LAMORINIÈRESTRAAT 116, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September, in afleveringen van 96 bladzijden.

Prijs per jaargang : voor België, Belgisch-Kongo en het buitenland fr. 225 (door de steeds oplopende onkosten hebben wij ons verplicht gezien de abonnementsprijs aan te passen).

Voor abonnementen en advertenties wende men zich tot de Uitgeverij De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerpen. Postcheckrekening 173.45 — Telefoon 39.36.51 en 39.36.54 — Bankrekening : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerpen.

Alle bijdragen, briefwisseling en ruilnummers te zenden naar de redactie : Prof. Dr A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

Ieder auteur is verantwoordelijk voor zijn bijdrage ; hij heeft recht op 20 overdrukjes. Boeken en studies naar de redactie gezonden, worden besproken.

KONGO-OVERZEE paraît 5 fois par an en fascicules de 96 pages.

Prix de l'abonnement annuel : pour la Belgique, le Congo belge et l'étranger frs. 225. (Vu les frais accroissants nous avons été obligés d'adapter le prix de l'abonnement.)

Les abonnements et les annonces sont reçus par la maison d'édition De Sikkel, 116 Lamorinièrestraat, Anvers (Belgique). C. C. P. 173.45 — Tél. 39.36.51 et 39.36.54 — Banque : Société Belge de Banque, 30 Arenbergstraat, Anvers.

Toute correspondance relative à la rédaction doit être adressée au directeur de la revue : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-lez-Gand (Belgique).

Les articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Les collaborateurs ont droit à 20 tirages à part. Il sera rendu compte de tout ouvrage qui aura été envoyé à la rédaction.

KONGO-OVERZEE is issued five times a year in copies of 96 pages.

Subscription : for Belgium, foreign countries and Belgian Congo : frs. 225. (We have been obliged to adapt the subscription price to the rising charges.)

Subscriptions and advertisements should be sent to De Sikkel, Lamorinière-straat 116, Antwerp (Belgium). Banking account : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerp.

All information and contributions should be sent to : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke (Ghent), Belgium.

Contributors alone are responsible for expressed opinions. They will be presented with 20 reprints of their articles.

TAALTOESTAND TE LEOPOLDSTAD

1. De bevolking van Leopoldstad

Leopoldstad is met zijn kwart millioen inwoners een werkelijke grootstad geworden, ten minste volgens Afrikaanse verhoudingen. Zoals bekend, is de aangroei van de bevolking er, vooral de laatste jaren, snel vooruit gegaan. Van 1930 tot 1940 steeg het aantal inwoners met ongeveer 1500 eenheden per jaar ; van 1940 tot 1948 echter met zowat 10.000, en de laatste drie jaar met een jaarlijks gemiddelde van 30.000 eenheden. Deze stijging is vooral te wijten aan de inwijking van de nabije stammen, waarvan het grootste deel tot de Bakongo behoort. Vroeger waren deze stammen in de minderheid, thans maken zij de meerderheid van de bevolking van Leopoldstad uit.

Alhoewel in de inlandse stad zowat alle streken van het westelijk gedeelte van Belgisch-Kongo vertegenwoordigd zijn, verdelen de inwoners zichzelf in twee grote groepen, nl. de Bangala en de Bakongo.

Onder Bangala verstaan zij : alle inwoners van Leopoldstad, afkomstig uit gelijk welke hoek van Kongo, behalve uit het Westen, de streek dus van de spoorlijn Leo-Matadi van waaruit men Leo langs het vasteland kan bereiken. Want daar wonen de Bakongo.

Iedere inwoner die langs de stroom naar Leopoldstad is gekomen, gaat als een Mongala door, terwijl zij die de stad langs het vasteland kunnen bereiken, Bakongo zijn.

Bij al het simplistische dat deze indeling heeft, is zij toch interessant omdat zij de geestesgesteldheid weergeeft van de inwoners van Leo ten opzichte van de samenstelling der bevolking.

Het is niet op enkele weken tijd dat men een stad en haar bevolking kan kennen. Daarom zijn de beschouwingen die hier volgen, niet het resultaat van een direct persoonlijk onderzoek, wel van wat gesprekken met personen die Leo goed kennen, ons geleerd hebben.

De bevolking van de inlandse wijk woont kriskras door elkaar. In ieder perceel verblijven behalve de eigenaar, veelal een aantal huurders, zodat er verscheidene gezinnen naast elkaar gehuisvest zijn. Zij koken elk hun eigen „potje" en hebben met elkaar niet méér contact dan de gewone stadsmensen bij ons.

De bewoners van eenzelfde perceel behoren zelden tot dezelfde stam. Er werden eens 40 percelen onderzocht en de uitslag was de volgende :

in 7 percelen woonden enkel mensen van dezelfde stam ;
in 11 percelen behoorden de bewoners tot 2 stammen ;
in 11 andere percelen behoorden ze tot 3 stammen ;
in 4 percelen waren er van 4 stammen ;
in 3 percelen van 5 stammen ;
in 2 percelen van 6 stammen ;
in 1 perceel waren 7 stammen vertegenwoordigd.

Het is nu wel mogelijk een reeks percelen te vinden waarvan de eigenaars tot hetzelfde volk behoren, doch de huurders zijn dan weer van andere stammen.

Het is ook wel mogelijk een plaats aan te duiden waar er bijv. veel Baluba wonen, maar de slotsom is toch dat niemand de indruk heeft dat een bepaalde straat of wijk de verblijfplaats van een bepaalde stam is. De bevolking woont door elkaar.

2. Het taalgebruik bij de Inlanders

Hoe staat het met het taalgebruik van de inwoners van deze stad ?

a) Kwantitatief worden te Leo meer Kikongo-dialecten gesproken dan gelijk welke andere talen of dialecten. De Bakongo zijn immers het talrijkst, en de meesten onder hen verblijven nog niet zó lang in Leo dat zij reeds hun eigen taal of dialect zouden vergeten zijn, of ten minste niet veel meer zouden gebruiken. Zij schijnen ook graag een werkkring op te zoeken onder eigen stamgenoten, wat wederom voor gevolg heeft dat er op het werk veel gelegenheid is om hun dorpstaal te gebruiken. Met leden van vreemde stammen spreken zij Lingala, daar kunnen zij niet buiten. Maar langzamerhand, met de jaren, gebruiken zij deze taal in gesprekken met eigen volk. In dit opzicht is de jeugd steeds een eindje vooruit op de oudere generatie. De jeugd praat Lingala in de huiskring na twee

of drie jaar verblijf in de stad. Vele ouders vinden het goed dat hun jongen zo erg „vooruit wil"; andere vinden het jammer dat de jeugd zich zó van hen vervreemdt, maar zij schikken er zich in. Er zijn al zovele omwentelingen in hun dagelijks leven geweest! De jeugd zelf is soms wel wat misnoegd over deze terughoudendheid van de ouders en zegt dan in haar overmoed: „De ouderen denken te veel aan zichzelf en te weinig aan de toekomst van hun kinderen".

Het spreekt vanzelf dat de mannen zich sneller aanpassen dan de vrouwen, en vlugger Lingala gebruiken dan de vrouwen.

b) Wat waar is voor de Bakongo is ook grotendeels waar voor de andere volksstammen te Leo, maar voor deze laatsten doen zich omstandigheden voor die globaal genomen, de toestand enigszins wijzigen.

Al de inwoners van Leo die niet tot de Bakongo behoren, hebben — in veruit de meeste gevallen — een geboortestreek die zeer ver van Leo verwijderd is. Ze hebben dus dagenlang moeten reizen, d. i. varen, alvorens de stad te bereiken. Welnu, zulke afstanden legt een Inlander niet af of hij moet reeds eerder iets van de wereld gezien hebben. Hij moet reeds eerder zijn eigen dorp verlaten hebben en met andere stammen in contact gekomen zijn. Maar dan kent hij ook reeds een andere taal buiten zijn dorpsdialect of stamtaal, dan is hij reeds gewoon zich van de voertaal te bedienen die tussen de stammen onderling gebruikt wordt. Welnu, in gans het Kongogebied, op de vaartuigen op stromen en grote rivieren, daar overal vervult het Lingala de rol van voertaal bij het verkeer van de Inlanders van verschillende stammen.

Kortom, de inwoners van Leo die geen Bakongo zijn, kenden meestal reeds Lingala vooraleer ze te Leo aankwamen.

c) Om te weten welke taal een Inlander te Leo gebruikt, moet men zich de twee volgende vragen stellen. Ten eerste: hoelang woont hij reeds te Leo? En ten tweede: met wie spreekt hij?

De Inlander die pas te Leo is, praat tegen iedereen dorpstaal, ten minste indien hij vroeger reeds geen verkeerstaal leerde. Wie reeds enkele tijd in Leo woont, praat tegen de vreemden Lingala, doch tegen zijn vrouw, kinderen en stamgenoten dorpstaal. Wie

lang in Leo woont, 10 jaar of meer, spreekt niet alleen met vreemden Lingala, doch ook tussendoor met zijn kinderen en eigen stamgenoten, minder met zijn vrouw. Wie te Leo is opgegroeid, spreekt meer Lingala dan gelijk welk andere taal of dialect. En wie er geboren is, of er als klein kind toekwam, is practisch eentalig Lingala. Hij zal wel andere talen verstaan en soms er wel één min of meer kunnen gebruiken.

Op deze gang van zaken schijnen de ouders of de school weinig invloed te hebben. Immers de kinderen leren het Lingala op straat, vóór zij naar school gaan. De ouders spreken wel dorpsdialect met hun kinderen, doch deze hebben het met hun makkers dan toch weer meestal in het Lingala te doen. En hoeveel tijd brengt de jeugd van Kongo niet op straat door!

Leopoldstad is dus een Lingala-stad, al bestaat tegenwoordig de helft van de bevolking uit Bakongo, zijnde Inlanders die in hun geboortestreek weinig Lingala horen en het dus te Leo zelf aanleerden.

d) Er zijn te Leo ook inwoners die naast hun dorpsdialect en Lingala nog een andere omgangs- of verkeerstaal kennen en dit reeds vóór hun aankomst in de stad. Gebruiken zij die omgangstaal dan niet meer wanneer zij met vreemden te doen hebben? Het gebruik van andere omgangs- of verkeerstalen te Leo verloopt niet in dezelfde lijn als dit van het Lingala. Het Tshiluba zal nooit gebruikt worden tenzij door de Baluba. Het verkeers-Kikongo, Ikeleve of Staats-Kikongo geheten, wordt wel meer gebruikt; er zijn meer Bakongo dan Baluba. Ook veel Blanken gebruiken het, vooral zij die veel met inlandse handarbeiders te doen hebben, welke meestal Bakongo zijn. De Inlanders die in een Bakongocentrum geleefd hebben, zullen het ook nog wel gebruiken, maar — en hier zit een belangrijk verschil — steeds uitsluitend met Bakongo.

In het algemeen kan men dus zeggen dat er te Leo naast de dorpstalen ook omgangs- of verkeerstalen gebruikt worden. Welnu, of het nu gaat over een degelijke omgangstaal zoals het Tshiluba, of een verkeerstaaltje zoals het Ikeleve, de inwoners van Leo oordelen er over als over hun dorpstalen; dat alles geeft hun steeds de indruk van regionalisme. Het Lingala daartegen is voor hen zó duidelijk de taal van Leopoldstad, dat de kennis ervan om zo te

zeggen recht geeft op het burgerschap van die grote stad. Leopoldstad is voor hen een Lingala-stad.

Deze toestanden duren nu reeds tientallen jaren. Het is dan ook niet te verwonderen dat er reeds een generatie bestaat van wie het Lingala de enige taal en dus de moedertaal is. We mogen aannemen dat het procent inwoners dat eentalig is, d. w. z. voor wie Lingala de moedertaal is, ongeveer tien procent van de huidige bevolking — na de massale inwijking van Bakongo dus — uitmaakt.

3. De Bakongo en het Lingala

Na getracht te hebben zo getrouw mogelijk een idee te geven van de taaltoestanden in Leopoldstad, kunnen we het volgend probleem even onderzoeken : Hoe komt het dat te Leo zo weinig waar te nemen is van enig prestige van een of ander Kikongo-dialect, terwijl meer dan de helft van de bevolking toch Kikongo-dialecten gebruikt? Zeker, het grootste gedeelte der Bakongo zijn nieuwelingen in Leopoldstad, maar zij maken toch de meerderheid uit. Waarom heeft het Lingala bij hen dan meer prestige dan een of ander Kikongo-dialect?

Dat het Lingala bij de Bakongo te Leo hoog aangeschreven staat, wordt bewezen door het feit, dat alle Bakongo het Lingala vroeg of laat aanleren, precies zoals alle andere inwoners van Leo in het algemeen. De Bakongo weten zo goed als wie ook, dat de inwoners van de stad tot allerhande stammen behoren, die ieder hun eigen dialect hebben, en dat zij dit dialect te Leopoldstad voor het Lingala laten vallen.

Er is echter nog meer. De Bakongo hebben het moeilijker dan de andere volksstammen om Lingala te leren. Zij hebben in hun taal maar 5 klinkers terwijl het Lingala er 7 bezit ; maar vooral missen zij in hun Kikongo-dialecten de belangrijke functie die de toonhoogte in het Lingala vervult. Ieder Mukongo is daardoor aan zijn uitspraak van het Lingala te herkennen. Welnu, niettegenstaande de moeilijkheid die het Lingala voor hen oplevert, toch leren zij het aan. Het schijnt dat zij zich zouden gekrenkt voelen, moest men hen zeggen dat het Lingala maar enkel voor niet-Bakongo is.

Zijn hierop geen uitzonderingen? Jawel, naar het schijnt wordt beweerd dat er Bakongo zijn die geen Lingala willen spreken, wel

Frans of hun Kikongo-dialect. Maar deze personen moeten toch evengoed als wie ook weten dat zij met hun Kikongo-dialect niet verder geraken dan bij hun eigen stamgenoten, dat niemand hun dialect als tweede taal aanleert, en dat het Frans nog niet voor dagelijks gebruik onder de Inlanders in aanmerking komt. Geen enkele Inlander kon ons iemand aanwijzen die thuis steeds Frans spreekt. Wel kan een Mukongo het Ikeleve of Verkeers-Kikongo gebruiken met andere Bakongo, maar met de andere stadsbewoners moet hij Lingala ofwel Frans spreken.

Hiermee hebben we nog niet het antwoord op de vraag : Hoe komt het dat het Lingala bij de Bakongo zulk groot prestige geniet? Of, nog anders gesteld : Waarom hoort men niet van enig prestige van een of ander Kikongo-dialect?

Alle personen die we ondervroegen, gaan akkoord over de drie volgende feiten :

a) er bestaat geen enkel Kikongo-dialect dat door alle Bakongo in feite aangeleerd wordt ;

b) de Bakongo van eenzelfde streek spreken onder elkaar hun dorpstaal ; met Bakongo van andere streken spreken zij ofwel Ikeleve ofwel Lingala ;

c) iedere Mukongo leert te Leo vroeg of laat Lingala.

Welnu, deze drie feiten laten duidelijk uitkomen dat er totnogtoe geen standaard-Kikongo bij de Inlanders bestaat. Maar dan hebben we hierook de voornaamste oorzaak waarom geen enkel Kikongo-dialect zich op het stuk van prestige met het Lingala kan meten. Een dialect dat alleen door stamgenoten gesproken wordt, moet het altijd afleggen tegenover een taal die door allerhande stammen gebezigd wordt. Zolang er geen algemeen-Kikongo voor alle Bakongo bestaat, zullen de niet-Bakongo het Kikongo nooit aannemen.

Besluit

Het taalgebruik te Leo wordt dus door de volgende feiten gekenmerkt :

1. Er worden vele Kikongo-dialecten gesproken ; het grootste gedeelte der bevolking bestaat uit Bakongo die over geen algemeen-Kikongo beschikken. Zij zijn relatief recent in de stad aangekomen ; hun geboortestreek ligt vlak bij, waardoor zij zich nog meer dan

de andere inwoners met hun heimat verbonden gevoelen. Veruit de meeste Bakongo zijn nog geen echte stadsmensen.

2. De niet-Bakongo bedienen zich van hun dorpstaal met eigen stamgenoten, doch daar zij minder talrijk zijn en het Lingala reeds min of meer gewoon waren, spreken zij weinig dorpstaal buiten de huiskring.

3. Tshiluba en Ikeleve worden alleen gesproken door resp. Baluba en Bakongo.

4. Lingala is de enige taal die iedereen aanleert ; het is de enige taal die in het contact met mensen van verschillende stammen gebruikt wordt en waarvoor iedereen zijn eigen dorpsdialect of stamtaal wil afleggen. Daaruit volgde dat een zeker procent inwoners, de echte „Kinezen" (1), zij die het langst te Leo wonen en die stad als hún stad beschouwen, slechts Lingala spreken of daartoe op weg zijn.

L. B. DE BOECK, C. I. C. M.

HET PROBLEEM VAN DE INLANDSE ONDERWIJSTAAL IN LEOPOLDSTAD

Er is in de hoofdstad van Belgisch-Kongo een inlands talenprobleem gerezen dat van aard is heel wat beroering te verwekken. Tegenover het Lingala, de verkeerstaal van West-Kongo die sinds lang de onderwijstaal in de scholen voor inlandse kinderen is, komt nu het Kikongo te staan, de taal der Bakongo, de inwoners van Neder-Kongo welke thans de overgrote meerderheid der bevolking van Leopoldstad uitmaken.

Het Lingala, dat als verkeerstaal goede diensten bewijst, wordt door velen als een niet volwaardige taal beschouwd, althans niet als een taal die geschikt is om de draagsters van een hogere inlandse beschaving te worden, terwijl dit met het Kikongo wél het geval is. Het Kikongo is namelijk één der drie Kongolese Bantoetalen die op weg zijn cultuurtalen te worden voor zover zij het nog niet zijn. De andere twee zijn het Tshiluba en het Lomongo.

Moeten de Bakongo-kinderen in Leopoldstad blijven onderwezen

(1) Inwoners van Kinshasa = Leopoldstad.

worden in het Lingala, of hebben die kinderen recht op onderwijs in hun taal?

Het probleem is gesteld.

Kongo-Overzee wil gaarne het zijne er toe bijdragen om het probleem langs alle kanten te belichten en is bereid ieder aan het woord te laten die met kennis van zaken het probleem kan behandelen.

We laten reeds enkele beschouwingen volgen die mogen aangezien worden als de stem dergenen die het voor het Kikongo opnemen.

Kongo-Overzee.

Poging om de kwestie duidelijk te omlijnen

Vanaf 1880 tot ongeveer 1939 telde Leo een minderheid Bakongo tegenover een mengelmoes van niet-Bakongo. Die minderheid werd steeds sterker. Jaren geleden werd het Lingala als voertaal in de scholen gekozen, omdat toen de Bakongo in de minderheid waren en velen van hen, en meestal ook de anderen, zich min of meer met het Lingala uit de slag trokken.

Vanaf 1939 begon Leo sterk aan te groeien, vooral met Bakongo die zich meer en meer in Leo kwamen vestigen en vele kinderen hadden.

Volgens Mgr. Six geven de statistieken van 31 December 1950 de volgende cijfers :

190.000 ingeschrevenen, waaronder :

Bakongo uit	Midden-Kongo	:	p. m.	35.000.
„	Neder-Kongo	:	„	48.231.
„	Angola	:	„	33.086.
„	A. E. F.	:	„	5.993.
				122.310 of 73 %.

Nu staan we 2 jaar verder en de bevolking wordt geschat op 250.000. Het is zeker dat het procent Bakongo nog gestegen is ; het moet nu bij of zelfs over de 80 % liggen. Laten we zeggen 180.000 Bakongo op een bevolking van 250.000.

Die zo snel veranderde verhouding zal bestendig zijn, en zelfs nog toenemen. We hebben hier te doen : 1° met een verschuiving van een kroostrijke stam naar een dichtbijgelegen streek waar werkkrachten gevraagd worden, die van uit Opper-Kongo niet meer

kunnen verwacht worden ; 2° met een demographische aangroei der reeds uitgeweken Bakongo, die veel kinderen hebben, wijl de niet-Bakongo er geen of weinig hebben.

Voor de nabije toekomst kunnen we dus voorzien dat Leo 90 % Bakongo zal tellen. Voor een verdere toekomst : dat de Bakongo zich zullen uitstrekken eerst tot aan de Black-River en later tot aan Kwamouth.

Nu stellen we de volgende vragen :

1. Is het redelijk en rechtvaardig aan die 75 à 80 % Bakongo het recht te ontzeggen hun kinderen in het Kikongo te laten onderwijzen?

2. Is het rechtvaardig die 125.000 à 180.000 Bakongo moedwillig hun taal te ontfutselen?

3. Is het rechtvaardig de grote ethnie der Bakongo — 1 millioen zielen — moedwillig af te brokkelen en haar te beroven van 125 à 180.000 stamgenoten?

4. Is het niet redelijker, rechtvaardiger zich in te spannen om de fusie van die kroostrijke ethnie te bewerken, die zich eensdaags zal uitstrekken van Banana tot Kwamouth?

5. Is het redelijk die 75 à 80 % Bakongo op te offeren aan de 25 % of slechts 20 % niet-Bakongo van allerhande soort?

6. Is het redelijk, bij een gewijzigde verhouding van zulk een omvang, zich halsstarrig te blijven houden aan een verouderde maatregel van vroeger?

Het antwoord van elk niet vooringenomen mens zal zijn : De Bakongo van Leo moeten voor hun stam en taal behouden worden.

Moeilijkheden van toepassing van een principe zijn er altijd, en nog meest waar het principe lange tijd werd veronachtzaamd. Doch over die moeilijkheden kunnen en moeten we heen.

Het is een edele taak aan een kroostrijke en grote ethnie haar rechten te schenken, en voor haar een schone toekomst voor te bereiden.

MIADI. ROUWPLECHTIGHEDEN

Builande-Tekst in het dialekt van Kiambwe, gewest Kabinda

door Leo Stappers, C. I. C. M.
(*Kasayi*)

Om geen rechtvaardiging van woordverbinding en woordscheiding te moeten geven, is de tekst geschreven volgens de conjunctieve methode zoals deze voor het Luba-Kasayi in zwang is.

Op mijn verzoek werd dit relaas over de rouwgeplogenheden bij de Beelande opgesteld door Gregoire Katota, onderwijzer te Kalonda (Kasayi) en afkomstig uit Lufubu. Ofschoon de jonge generatie in zijn dorp het dialekt van de Beena Ejiba in de dagelijkse omgang gebruikt, kent en spreekt hij nog de taal van Kiambwe. Bij treurzangen echter treft men bij alle inwoners van Lufubu nog de verdrongen taal aan.

Ofschoon dit Builande-dialekt niet dezelfde tonen heeft als het Luba-Kasayi, uit een etymologisch oogpunt beschouwd, vertoont het als systeem veel overeenkomsten, zoals bijv. de toonhoogte van de prefixen. Doch ook hier staat Kiambwe alleen in de Builande-groep.

Er zijn enige opvallende algemene toonwetten. Dikwijls zien we dezelfde woorden met verschillende tonen te wijten aan het feit dat een ongedekte hoge eindtoon laag wordt vóór hoge tonen en ook aan het zinseinde. Vóór lage tonen in de zin blijft de ongedekte hoge eindtoon hoog, en een lage eindtoon gevolgd door ten minste twee lage klankgrepen of tijden, wordt stijgend. Een gedetailleerde uiteenzetting van het toonsysteem zal later volgen met een vergelijking voor de Builande-groep.

p stelt steeds de stemloze bilabiale frikatief voor. Alhoewel **ʃ** geen zelfstandig foneem is, daar deze klank enkel in verbinding met de volgende klinker **i** voorkomt, hebben we toch een appart teken gebruikt om de palato-alveolaar aan te duiden. De stem-

hebbende tegenhanger komt niet voor. **tʃ** is de palato-alveolare affrikatief, stemloos. Een syllabische **n** wordt van de volgende klankgreep gescheiden door een neerliggend streepje (-).

Klankgrepen kunnen lang zijn ofwel door de aanwezigheid van een semivokale **i** of **u**, ofwel gevolgd door een homo-organische **n**-(nasaalverbinding), ofwel uit nature. In dit laatste geval wordt het teken voor de klinker verdubbeld. Dit brengt enige gevolgen met zich mee voor de aanduiding der tonen.

-aa-, -ua-, -ia-, -and- : lange lage gelijkmatige toon ;
-áá-, -úá-, -íá-, -ánd- : lange hoge gelijkmatige toon ;
-aá-, -uá-, -iá-, -aǵd- : lange stijgende toon ;
-áa-, -úa-, -ía-, -áǹd- : lange dalende toon ;
-á- : korte hoge toon ;
-a- : korte lage toon.

De nasaal draagt een toonteken wanneer de hoogte verschilt van de voorafgaande klinker. Soms komt ook een liggend streepje voor tussen twee klinkers om aan te duiden dat er twee klankgrepen zijn.

-ǎ. In de tekst kan **a** of gelijke welke klinker met het teken ˇ voorkomen, en duidt een stijgende toon aan. We hebben hier een ander symbool gekozen omdat hetzelfde woord in een andere context uitgaat op een korte klinker, doch voorzien van dit teken is de eindklinker lang wegens de volgende lage tonen.

Een korte stijgende toon of middelhoge toon komt niet voor.

Míádí

1 Míádí kayidía kúiyíílá, idi kuyíílá kú lúfu. Lúfu lúiní ludi kúkuátá bántú pabidi. Kudi lúfú lupúlúmúkílá múntú lua kímpulúnkamba bú kú nsáʃi, mú máayi ; lúkuabo luyíílá múntú kú kúbeélá.

2 Tuamíʃa nkusápuile padi kúíkálá múntú kúbeélá nakukambá. ʃée m-múaná múlumé, ʃée m-múaná múteéʃí, ié naamonó nabikambá adi kúitámíʃá báaná baabo bóoso ni báaná bandi badi pábúipi. Bóosó bakumbáná biobíá bíabáŋá kúbasápúílá mua kúʃaadílá ni múá badía kúʃaálá kuítalééná ; bíayáákíʃá poopá nií ua kúmúpiáná. Bandí poopa kabayííkiʃá áǹka méeʃíʃá. Ni kusáásá, ni kusáásá, ni bíafua.

3 Múntú adi kulóŋá naafú kabadía kufíkídílá kútulúlá míádí. Bántú béené m-beéʃileene, múntú bítŭ biandi, mfumú biandi. Tuamíʃaáyí.

4 Aayikálá múfue ni mfumú, múntú naaʃá umúenke kayúukaŋá amba : mfumú naafú. Bayúúká áǹka amba : kikidí ni kusáásá. 'Aǹka bamubééʃá bá nkí bayúúká. Búfukú buyiláábí, bántú bóosó nabapu kúlaálá, boó nkubáálá músélú kúkáʃííká múítú, ʃée m-mukídíáŋá kiandi, nkukáálúʃá. Baáyáábi mpútu bíayitúútá, bántú nki bíábakiyúúká amba : mfumú naafu. Ké milóŋó kúíyá kú mádílú ya. Bántú nki bíábakibáŋá kúdílá, banú beesóósá, bákuabó babuŋúlúká múílábá, baa miténdé beebúmbá.

5 Múfué aayikálá múntú bítŭ, boó nabapu kúmoná amba : naafú, badi kúélá bídí kákúndákúndá, balúmbá múfue. Baayikálá ni mpútu ba-élá biobíá bipuá míádí nki biáyikibáŋá yeée ni bíábakaʃííká. Bántú baáyá áǹka kúíyá mu kúmonéʃá bééná míádí. Aayikálá nabapu kúkáʃííká, bákáʃíike bá badi kúkilákílá áǹka kú músulu mú kúitúmpá máayi amba : ndeke kúéndá ni múkiʃi páaʃi.

6 Baáyá boó n-kúbateekélá nsoóló. Nsoóló díá bamuteekélá áǹka páaʃi, nabadí nki kutʃínká. Táláŋa bántú báayé kúbatala bá badi kúbapa másénsélélú kudí mpiání. Fumú amúpaá pandi, bántú

Rouwplechtigheden

1 Rouwplechtigheden ontstaan niet uit zichzelf, zij worden veroorzaakt door de dood. De dood legt beslag op de mensen op twee manieren : de dood die de mens achterhaalt onverwachts, zoals door bliksem of verdrinking, ofwel komt hij tot de mens door ziekte.

2 Luistert, ik zal u uiteenzetten hoe ziekte de mens teneer krijgt. Man hetzij vrouw als die inziet dat de ziekte te machtig wordt, roept familieleden en kinderen samen die dichtbij wonen. Als ze allen aanwezig zijn, begint hij ze uiteen te zetten hoe ze moeten voortleven en elkaar blijven helpen ; dan ook duidt hij aan wie hem behoort op te volgen als hoofd van de familie. Ondertussen storten de naastbestaanden tranen. De ziekte verergert, verergert totdat hij sterft.

3 Als een mens overleden is, begint men niet altijd zo maar aanstonds met de rouwplechtigheden. Mensen zijn immers niet allen van dezelfde stand ; voor een gewoon sterveling bestaan er bepaalde gebruiken, voor een hoofd is er een juist omschreven ceremonieel. Luistert maar eens.

4 Als een chef overleden is, mag niemand weten dat hij dood is. Zij weten enkel dat hij nog ziek is. Enkel degenen die hem verzorgen weten het. Wanneer de nacht invalt en alle mensen reeds slapen, nemen zij het lijk op en gaan het begraven in het bos of in zijn palmplanting en komen terug. Als zij wederkeren, branden de geweren los en weten de mensen dat hij overleden is. Lange rijen trekken op naar de rouwplechtigheden. De mensen beginnen te treuren, sommigen werpen zich languit neer, anderen wentelen zich in het stof of strooien aarde op het hoofd.

5 Is de dode een gewoon sterveling en heeft men het overlijden vastgesteld, dan beginnen de mensen te gillen en aanroepen zij de afgestorvene met al zijn erenamen. Is er een geweer, dan wordt het afgevuurd. Daarna beginnen ze te weeklagen totdat ze hem gaan begraven. Voortdurend komen de mensen om de treurenden te troosten. Als ze hem begraven hebben, begeven de grafdelvers zich rechtstreeks naar de rivier om zich te reinigen, opdat de geest van de overledene niet met hen naar het dorp zou komen.

6 Als zij aankomen, maken zij een kip gereed. Deze kip wordt buiten klaar gemaakt en als zij gegeten hebben, gaan zij weg. De mensen die gekomen zijn om hun deelneming in de rouw te betonen,

paabo, lóndéʃá kú mátuŋá ni kú bísamba. Badi kúbapa mfualáŋ̀a pá mútŭ pá máaluá ábadí kese. Aayikálá múfué aayíkeelé ni káʃiŋá kaa búfumu, bandi báʃaalé baafútá bámfumu nánḿdi lúpétú lua búini ; béené báayikeelé dia náabo bá ʃée nyémá múkata ní bimue bíntú.

7 Míandá ia kúnyúmă kua lúfŭ idí pabidi : kudí italá baabó ni múfue, kudí ia búkaʃa kílele : ioíá ia búkaʃa kílele nsálá kúnusápúílá áṅka kúnyúma. Mudi kulóŋélá baabó ni múfue. Badi kúíkálá béesáŋ̀é nsubu, bálumé iabo, báteéʃí iabo. Mú nsubu múá baláálá móṅké máfuku ʃée muándá ʃée ni kumí naaʃáa kumi díiní ní abidi. Bidi kulóndélá búkatá, búnéemé bua múfue. Mú éene máfuku á kabadiaŋa mákaáyá kudí bandí boó béene, áṅka bílébelé ni tulééʃí, nkundé, kábindi... Bábatééʃíinú badílá máfuku óoso, ku kíólúá balaadíká, kú mákeelela babúúʃá. Kuayíkálá múntú úyá tuŋá ni kudílá babáŋáánu kudílá náṅdí kabidi. Bóosó badi mú nsubu bá, máayí kabeetúmpaŋá, bisándi bíkute mú nʃiŋu, kíadi bítŭ. 'Aṅka bákáláŋá baá anu máfuku nkí kabadía kuyíítá ioia íoso. Kúbaséká ʃíabo badi kúbaséká bíbi.

8 Mú máfuku óoso á bálúṅdá baabo, ni báko, ni báámányá..., badi kúíyá áṅka kúíyá, baabapá bia búlúṅdá, mpútu beélá ánka kúélá, bisándi baáyá náabio... Taláa báko nkí badi kútuélá mú míandá ia kántu. Fukú díá ntandá baáyá kúsumíʃá báteéʃí mákaáyá áṅka ní mbuʃi ʃée nsoóló íiní itáánú ʃée nyiŋá ; kuúkú bíntú bíkuabo bápu kúbudíʃá.

9 Bafíkílá mú diá ntandá áayíkálá múfue adí ni báaná bíábasumíʃá bídí báana kúmpala.

10 Pá kúbasumíʃá badi kúbaʃáádíká pá kííbí, bíabaabafuadíká tandabáláŋá nki kúbadííʃá mákaáyá ni díyí ʃée ní nsoóló. Kúmpala badi kúbanyoŋa bídí bú baabadííʃá, baayééʃá kápéséká, kúnyúma

ontvangen een geschenk van de erfgenaam. Den chef geeft hij zijn deel, het gewoon volk hun deel; hij volgt hierbij de indeling van de dorpen en klans. Als zij geen maïsbier hebben, geven zij aan hen geld. Als de overledene een bestuursfunktie uitoefende, dan hebben zijn nabestaanden veel geld te betalen aan zijn collega's; waren het ook gezagdragers, dan is dat een groot beest en enige andere zaken.

7 De gebeurtenissen na de dood zijn tweeërlei: sommige hebben betrekking op de nabestaanden, andere op de dode; weer andere staan in verband met de rouw van een weduwe; de laatste zal ik u verder uiteenzetten. Hoe plegen de nabestaanden nu te handelen ten overstaan van de afgestorvene? Zij verblijven samen in een huis, de mannen appart en de vrouwen appart. Dit afzonderlijk wonen duurt gewoonlijk acht of tien, ja zelfs soms twaalf dagen in evenredigheid met het aanzien en de positie die de overledene genoot. Gedurende die dagen eten de naaste familieleden geen normaal bereide maniokbrij, doch van een speciale soort, maniokblaadjes, bonen en aardnoten als toespijs.

De vrouwen bewenen de dode alle dagen, 's avonds om hem wel te rusten te wensen en 's morgens om hem te wekken. Komt er echter iemand naar het dorp om hem te bewenen, dan treuren zij nog eens met hem mee. Allen die in die hut verblijven, wassen zich niet, dragen een kleed rond de hals vastgeknoopt, dat echter de borst bloot laat. Alleen zij die de gebruiken van de Blanken volgen, doen in die dagen aan al die geplogenheden niet mee. Zij worden voor de gek gehouden, zij bespotten hen vreselijk.

8 In deze periode komen vrienden, aangetrouwden en verwanten hen dikwijls bezoeken, geven hen blijken van genegenheid, geweren knallen en met kleren komen zij aandragen. Aanverwanten geraken in deze dagen dikwijls in moeilijkheden. De twaalfde dag pramen zij de vrouwen tot het eten van maniokbrij, hetzij met geitenvlees, hetzij met vijf of om het even hoeveel kippen; andere dingen hebben zij dan weer meegebracht.

9 Op de dag dat zij uiteengaan (dag van het oprollen der matten), begint men, gesteld dat de overledene kinderen had, eerst deze tot eten aan te zetten, daarna de andere naastbestaanden.

10 Als zij hen paaien tot eten, doen zij hen neerzitten op een ter aarde liggende deur, kruisen een klimplant rond hun borst en voeden hen met maniokbrij en een ei of kippenvlees. Eerst maken zij schijn-

nki kúbadííʃá. Biobíá bipúá bayípáá mbuʃi ʃée ŋ-umúenke ʃée ny-ibidi, pákuabo isatu íini ; bóoso bééná múádí bíábadia. Kúdia kupúá ké bóosó poopa kúísamba búéná kífúkú mua kúʃaadílá ni báana búínú. Boó n-kúláŋáláŋá báana mua kúʃaadílá. Boó n-kúláŋá ní mpiání.

11 Kúnyúma boó n-kúbudíʃá bíntú bíosó bia múfue, bú mpétú, nyámá ni bíosó bia múteéʃí bia mú nsubu : nyúŋu, mátóṁbe, nkasu. Boó n-kúí-ábééná poopa kidilé ní kandi, kidilé ní kandi, beńdá basobólá mú nsubu, mú nsubu mú bífúkú mú bífúkú. Boó béené bapiáná bíntú bíkata badi péenepá. Bíntú bipúá mpiání bíapa báaná baabo baa bátééʃí béékale mú míádí másoóló aa kúkáteekélá bálumé báábadíídiʃe míádí, bílóndele múá badi báábapéenu. Nkúábá aayikálá kese bákuabo baaʃáálá bayímbá. Badi kúkamba kútuma lubílúlúbílú bámbutúile ní badí ni bálumé baá yuŋa.

12 Biobia bíoso bipúá bántú naaʃáa boóbó bápu kúkusákáná ; badi kúíkálá báláme áṅka míádí iabo. 'Ubayúúkílá kú nyuéné ní nyala búlé, kabaso kúitúmpá máayi, bisándi kese kúkenda. Bákuabo badi kúʃaálá biobia bú múeʃí ʃée ny-ibidí ni kú ináṅka íini. Kúnyúma bayílóŋólólá bipéela. 'Aṅka bamue báana baá binu nkí kabadía kulóndá íoso íá.

13 'Uŋí puʃieŋe úamba : múádí upúá iba bíini? Tuamíʃaŋa ! áṅka nabafíkidí pafuidiile múntú mú múaka úkuabo, nki bíábakibudíká mú míádí. Pá kúbudíká péene kúmpala badi kúisápúʃíéná fukú dia kúbudíká. Bántú bíábabáŋá kúkimba bisándi ni máalúá ni bíntú bia kúteekélá baáyá. Boó bámoné amba : nabikumbaná nki kúitámíná bálúṅdá ní baabo bábadi básále. Bíábaláálá páaʃí batomá áṅka kútoma, ŋómá bitúútúlá, baa máʃá bimoŋólá ; bakúyimbá bayimbá áṅká biobia.

maneuvers en werpen het brokje maniokbrij weg, doch spoedig genoeg voeden zij hen werkelijk. Dit voorbij, dan slachten zij een geit of twee, soms zelfs drie ; alle condoleanten eten mee. Is de maaltijd achter de rug, dan bespreken zij familieaangelegenheden om in goede verstandhouding te blijven met de kinderen van de overledene. De kinderen worden herhaaldelijk vermaand opdat zij een waardig bestaan zouden leiden. Ook het opvolgende hoofd van de familie berispt hen en geeft opwekkingen ten goede.

11 Vervolgens worden alle bezittingen van de afgestorvene naar buiten gebracht, geld, vee, huis en keukengerief van de vrouw, potten, bijlen en hakken. Er wordt gedeeld, ieder krijgt wat hem rechtens toekomt ; hiertoe gaan enkele representanten, gekozen uit elke klan, mee in de hut. De naaste familieleden (kinderen en eventueel broers) die de grote brokken van de erfenis ontvangen, vormen een afzonderlijke groep. De verdeling voorbij, dan geeft de hoofderfgenaam aan de vrouwen die aanwezig zijn bij de rouwplechtigheden, kippen om klaar te maken voor de mannen die tijdens de rouw voedsel verschaft hadden, min of meer in verhouding met hetgeen zij aangebracht hadden. Is er geen maniok voorhanden, dan gaan vlug enige vrouwen wat uitdoen op het veld. Vrouwen met kinderen of lastige echtgenoten worden vlug naar huis gezonden.

12 Alles voorbij en de mensen uiteengegaan, gaat de rouw in hun midden nog voort. Je kunt ze gemakkelijk kennen aan de lengte van hun haar en nagels, zij wassen zich niet, hun kleren reinigen doen ze niet. Sommigen blijven in deze toestand een maand of twee, tot zelfs vier maanden. Daarna beginnen ze zich een beetje te verzorgen. Ook heden ten dage zijn er maar weinig die deze geplogenheden niet nakomen.

13 Je zou wellicht kunnen vragen ; maar wanneer houden die rouwplegingen dan toch op? Luistert ! Enkel als men het volgende jaar dezelfde dag bereikt waarop die mens gestorven was, laten zij de rouw varen. Voor het afleggen van de rouw wordt van te voren de juiste datum vastgesteld. De mensen gaan op zoek naar nieuwe kleren en palmwijn, en brengen alles in gereedheid voor de uitgenodigden. Is alles in overvloed aanwezig, dan doen zij vrienden en familieleden die zij wensen uit te nodigen, naar het sterfhuis komen. Zij liggen buiten, drinken al wat zij kunnen, trommen dreunen, dansers kronkelen hun lijven, en zangers zingen...

14 Diodíá fuku nki díábadi kúfuálá kísándi kia búiya. Bíákabutóóka boó n-kutééká nyémá ʃée ny-ibidi bántú kúdia nki bíábakikusákáná. Nkí mudi kulóŋélá baabó ni múfue múá.

15 Káʃá mbáŋile ní múnuteelele búkaʃa kílele. Múntú adi kuikálá ié múfuiʃé biobia, baabó ni múfue badi kúmúlóŋá bia búbi bíkile, ié n-kúíkálá áǹka bú éékele músále amba múkuetu amfuile. Ué múmumone bíadi bikukuatʃíʃá ni lúsé. Badi kúmúʃáádíká kúítúŋi, láálá áǹka múílóbá pá kásésá kaa lusálú, mínú káʃá fuŋile, lútoo mú kúapa, lúini lúá nki lúadíílá ; kúʃáádílá áǹka búbandame kakambaŋa kúkeesákáná, pá kúdiá kayowaŋá máayi.

16 'Aayikálá áayíkeelé kaso kútalá baabó ni múfue, ʃée aayíkeelé pá búnéémá, dia bíkilé ni kúfuálá baamúmuéʃá málúá. Taláŋa aayikálá eekeelé abalóŋélá búínú : ʃée ni mbutúilé úedíá bamúlóŋélá áǹka bia búiya. Múini múfuiʃé éú badi kúmúpaasá kabidi míʃiŋa ku túntú tua búini bíbi. Kúbíʃílá bíánitéebe kúmpala bíá, boobe áǹka bakúpotélá bíkuabo, bafútá bakudíídíʃá bá. Mfualáŋa íoso íábadi kúpaasá múkaʃa kílele idi kubáŋílá kú nkamá ibidi ni kú nkamá itáánú íini, balóndélá móodi ní mudi múfue ʃée múíkale mpéta. Múkaʃa kílele kadía kúpela kufútá áǹká amba : naapela kulóŋá múkiʃi uleke kúnkuátá, bítŭ amba : ndeke kúpala. Badi kúmúʃiya mu málúá aa míeʃi ʃée ny-ibidi ʃée ny-ináǹka íini. Nki kúmútúmpá máayi, kúmúfuadíká kísándí kia mádiba.

17 Kúnyúma nki kukúlúbúílá beenu. 'Eene máfuku á ku-uúdí múiyíkadile bídí kuenu, pa kúéndá úéndá áǹka kú mpeŋa kú mpeŋá kua kíbidi. Taláŋá mfualáǹga íá ikelé budíʃá íá beekelé bayikoŋá kudí baabó ni múlume, bíábaayíábééná, bálumé iabo, báteéʃí iabo.

18 Kuabo kúánaa-úya kúá múkaʃa kílele adi kúkuʃáálá múaka útúntulu ʃée ny-ibidi íini. 'Aǹka bááʃa úabó nababudíkí míádí, nki bíakikatéééká kátápá. Kúnyúmă kua kátápá boó n-kúkúpiáná. Uayikálá múpele uábapa kapétú kaabo. Aayikálá múteéʃí díá ni mbutúile kabadía kuyítá lúpétú. Múntú múléle báaná kabádí bákulúampe badi kúmúpa báaná bandí amba : aabadímine.

14 Op die dag zijn allen schoon gekleed. In alle vroegte slachten zij een of twee beesten, het volk eet zich dik en gaat uiteen. Zo handelen de familieleden als er iemand sterft.

15 Boven heb ik reeds de weduwstaat vermeld. Heeft een mens zijn wederhelft verloren, dan behandelen de naastbestaanden van de overledene hem zeer slecht, als had hij de dood van hun familielid begeerd. Zou je zien hoe zo'n mens er aan toe is, je had er medelijden mee. Hij wordt naar een hoek van de hut geduwd, slaapt op een oud versleten bed, zijn vingers steeds samengebald met de duim er uit, een eetlepel onder de arm, waaruit hij alleen moet eten, zit voorover gebogen, kijkt niet rond en na het eten wast hij zijn handen niet.

16 Stond hij niet op goede voet met de familie van zijn wederhelft, of was hij welstellend, at hij veel of ging hij goed gekleed, dan wordt hij zeer slecht behandeld. Had die mens hen echter vroeger veel doen profiteren of is het een vrouw die kinderen heeft, dan worden zij mild behandeld. Een weduwe maken zij bij vele gelegenheden geld afhandig. Onthoudingen, waarover ik u boven sprak, kunnen uw familieleden uitkopen door aan hen die eten brengen (en u overlast zouden willen aandoen) geld te geven. Het vrijgeld dat zij voor een weduwe vragen, loopt van twee honderd tot vijf honderd frank ; zij houden rekening met de financiële positie van de afgestorvene en van je zelf. Normaal genomen weigert een weduwe niet om te betalen, ofwel omdat zij denkt anders de geest van de dode op haar hals te halen, ofwel omdat zij meent dat aanstellen haar toch niet zal baten. Na twee of soms enkel na vier maanden houden zij op haar het leven lastig te maken, zij mag zich wassen en een kleed van raffia dragen.

17 Later zenden zij haar naar haar familie terug. Als zij naar huis gaat om daar in rust te kunnen verblijven, loopt zij langs de rand van de dorpen. De franks die zij als vrijgeld had moeten betalen, worden verzameld door de familie van de overledene en verdeeld, de mannen hun part en de vrouwen ook.

18 De weduwe blijft een of twee jaren thuis. Als de nabestaanden de rouw beëindigen, organiseren zij een maaltijd om het afleggen van de rouw te vieren. Na het feest nemen ze je als erfenis mee. Weiger je met de erfgenaam samen te leven, dan ben je hem een bruidschat schuldig om hem schadeloos te stellen. Heeft de vrouw reeds grote kinderen, dan stelt zij ze te zijnen dienste om voor hem te werken (om haar aldus vrij te kopen).

L'HABITATION AU RWANDA

par le R. P. M. Pauwels
des Missionnaires d'Afrique (Rome)

I

L'HABITATION (URUGO) DES ABAKIGA DE LA RÉGION DE BYUMBA (1)

Description générale de l'habitation indigène

On ne peut évidemment comparer la hutte indigène avec nos maisons, souvent à étages, où l'on trouve nombre d'appartements avec portes et fenêtres : salon, salle à manger, cuisine, chambre à coucher etc., le tout meublé de tables, de chaises, d'armoires de tout genre et garni de tableaux et de bibelots.

La case du Munyarwanda, toujours circulaire et couverte d'un toit en forme de dôme, n'est pas spacieuse ; elle mesure en moyenne 4,50 m. de diamètre.

Son aménagement intérieur comprend quatre appartements séparés par des cloisons qui ont environ 1,80 m. de hauteur ; de ces cloisons s'élèvent une vingtaine de sticks qui soutiennent le toit lourdement chargé de paille.

Quand on pénètre dans une hutte, par la seule ouverture qui lui

(1) Byumba est un poste administratif situé au nord du Rwanda. Il comprend plusieurs provinces, qui ont à leur tête un chef de province (*umutware w'intebe*) de race Mututsi (Hamite). Abakiga est le nom donné aux habitants du Rukiga de race bantu, les Abahutu. Le Rukiga est une région très montagneuse qui entoure la crête Congo-Nil. Cette chaîne de montagnes, qui par endroit dépasse les 3.000 m., traverse à l'Ouest tout le Rwanda pour aboutir au nord à la région des volcans, dont le plus élevé, le Karisimbi, a plus de 4.500 m. d'altitude. Les Abakiga sont donc des montagnards Abahutu.

sert de porte, on débouche dans ce qu'on pourrait appeler le vestibule, qui n'est autre que la salle de réception ; c'est là en effet que sont accueillis les visiteurs étrangers.

Derrière ce vestibule et occupant le centre de la case se trouve la cuisine qui est aussi la salle à manger et le „living-room" ; posées à même le sol, on y aperçoit les trois pierres du foyer (1) sur lequel Madame prépare la nourriture et autour duquel s'assied la famille pour prendre ses repas et causer.

Dans cette pièce, seuls les intimes sont admis ; car nos Banyarwanda ont des „manières", ainsi ne mangent-ils jamais en public. On se cache pour manger.

La caractère privé de cet appartement est sans doute la raison d'être de la cloison qui sépare la cuisine du vestibule et qui protège l'intimité de la famille contre tout regard indiscret des passants.

Le maître de céans y a „son" siège, un petit tabouret (*intebe*). L'épouse s'assied ordinairement sur une natte (*inyegamo*) tressée en herbes de marais (*urukangaga*) et étendue à même le sol à côté du foyer (planche V) (2).

Ce tabouret de Monsieur a aussi „sa" place contre un des piliers qui soutiennent le toit. Ce pilier, qui lui sert de dossier, se dresse à proximité de la cloison du vestibule (planche V).

Le siège indigène n'a guère plus d'un pied de hauteur et pour cause ; celui qui serait assis trop haut serait en effet fortement incommodé par la fumée qui se dégage du foyer et qui s'échappe de la case par la porte qui sert aussi de cheminée.

Le fond de la hutte, séparé de la cuisine par une autre cloison, forme un réduit utilisé comme chambre de débarras ; on y remise les paniers, les cruches, les houes etc., et parfois même on y fait la cuisine. C'est assise, le dos tourné vers cette dernière cloison, que la ménagère prépare habituellement l'unique repas de la famille (3)

---

(1) Chez les riches Abatutsi les trois pierres sont remplacées par un beau foyer modelé en argile (voir habitation des Abatutsi-planche XVI). Les serviteurs, qui ont charge de la cuisine, occupent une des cases construites dans les cours entourant la hutte d'habitation du maître.

(2) Cette natte, qu'il ne faut pas confondre avec la grande natte (*ikirago*), dans laquelle on s'enroule pour dormir, est souvent ornée de dessins. (Voir notre étude sur les dessins parue dans *Anthropos*, Vol. 47, 1952.

(3) Les Abanyarwanda ne mangent généralement qu'une fois le jour, le soir.

sur le foyer qui, comme nous l'avons déjà dit, se trouve au milieu de la hutte ; la cuisson des aliments se fait dans des cruches en terre cuite (*inkono*).

Enfin, tout le côté droit de l'habitation est occupé par la chambre à coucher des parents, dont l'entrée s'ouvre sur le foyer central.

Un large lit, fait de branches, de roseaux ou de joncs et recouvert d'un peu d'herbes et de nattes (*ibirago*), remplit presqu'en entier cet appartement privé. Les enfants dorment par terre, enroulés dans une natte, ou bon leur semble.

Du côté opposé à la chambre à coucher se trouve l'endroit où le petit bétail, chèvres et brebis, passe la nuit attaché par la patte ou le cou (1) à des pieux enfoncés dans le sol le long de la hutte.

Le mobilier indigène ne comporte donc qu'un lit très primitif et un ou deux tabourets ; tables, armoires, porte-manteaux, malles, caisses et même simples boites, tout cela est inconnu et remplacé par des paniers et de la poterie (2).

Les étoffes (pagnes), s'ils en ont en réserve, sont pliées dans un panier à couvercle (*inkangara* ou *igiseke*).

Les peaux, dont ils se revêtent (3), des calebasses, des épis jaunis de maïs etc., sont suspendus aux cloisons des alcôves ou contre la paroi de la hutte.

D'autres objets divers y sont tout bonnement enfoncés, tels, par exemple, le petit couteau (*umushyo*) dont les usages sont multiples, la spatule en bois qui sert à remuer les pâtes, la broche (*uruhindu*) à tresser les objets de vannerie, etc.

Le beurre rance avec lequel on s'enduit le corps, surtout les jambes et les pieds, est contenu dans une petite cruche spéciale (*akabya*) déposée dans un panier (*agaseke*) fermé par un couvercle

---

(1) Les chèvres sont attachées par le cou ou les pattes ; les brebis par les pattes seulement. Nous en avons dit la raison dans notre article *Les animaux domestiques du Rwanda*, paru dans la *Revue Grands Lacs* en septembre et en octobre 1951.

(2) Chez les Abatutsi seulement, on trouve une petite table rudimentaire sur laquelle sont déposés les pots à lait et au dessus de laquelle sont suspendues, à la paroi de la hutte, les grandes calebasses qu'ils emploient pour barater le beurre (planche XV).

(3) Peaux de chèvres, de vaches, parfois d'antilopes ; la peau de mouton est employée par les mamans pour porter le bébé sur le dos.

qui le met à l'abri de la visite importune des rats, animaux particulièrement nombreux dans les habitations indigènes.

Des paniers et des cruches de plus grandes dimensions conservent les semences et les réserves de céréales.

La lance a aussi „sa" place ; elle est posée contre un des piliers auquel un arc et un bouclier sont également suspendus (1).

Dans la cour qui se trouve devant la hutte, on peut voir un ou plusieurs greniers à vivres dans lesquels s'entassent les récoltes de sorgho, de haricots et de petits-pois (planches VII, IX et X).

Petits fermiers, les Abahutu (bantu) du Rwanda, les Abakiga (montagnards) surtout, possèdent quelques poules, quelques chèvres, quelques brebis et parfois même une ou deux vaches.

Comme ces vaches à longues cornes pourraient difficilement entrer dans la case par la porte étroite et basse, elles passent la nuit dans la cour qui d'ailleurs est bien clôturée ; le soir venu, son entrée est fermée par des branches jetées les unes sur les autres (2).

Le veau, s'il y en a un, est logé dans le vestibule (3) ; les chèvres et les moutons sont attachés près du foyer ; les poules se perchent où elles veulent, sur les cloisons des alcôves ou sur l'étagère surplombant le foyer ; parfois cependant on leur construit un petit réduit à côté de l'entrée de la hutte et qu'on a soin de bien fermer la nuit, parce qu'un peu partout il y a des chats sauvages (*inturo*).

Autour des habitations le terrain est particulièrement fertile pour cette raison que nos indigènes y déversent tous les détritus de la hutte et de ses cours ; aussi y plantent-ils habituellement quelques pieds de tabac et de piment, des courges, des ciboulettes et parfois du maïs.

1. Quelles sont les raisons qui déterminent l'indigène a bâtir une nouvelle habitation? (kwubaka inzu), (kwubaka urugo)

Ces raisons sont multiples.

L'ancienne habitation tombe de vétusté ou est détruite par le feu

(1) L'arc et le bouclier sont des objets qui ont pour ainsi dire disparu.

(2) C'est à cela que sert le tas de branches qu'on voit toujours entassé dans la cour du côté gauche de l'entrée (planche VIII).

(3) Les Abatutsi, riches propriétaires de bovins, construisent pour les veaux de petites cases dans les cours entourant leur hutte.

à la suite d'une imprudence due souvent aux enfants ; le cas est assez fréquent.

Un individu veut échapper aux corvées incessantes d'un chef trop exigeant.

L'installation d'un jeune ménage. Au Rukiga de Byumba cependant les jeunes mariés commencent toujours par habiter une case provisoire construite dans le *rugo* des parents du jeune homme (planche VII) ; ce n'est qu'environ 6 mois après leur mariage qu'on leur construit une habitation complète, c'est-à-dire une hutte avec ses cours et séparée de celle des parents.

Mais il arrive fréquemment qu'on déménage pour des raisons superstitieuses : une longue maladie d'un membre de la famille, la mort répétée des enfants, des pertes dans le bétail etc., ou tout simplement, parce qu'une grue huppée est venue se poser en plein jour sur le toit de la hutte, ou parce que la nuit un hibou perché sur la case a fait entendre son cri lugubre (1).

Dans tous ces cas on ne manque jamais de prendre l'avis du *mupfumu* (magicien-devin) et de s'y conformer.

2. Le choix du terrain (gushaka ikibanza)

L'individu désireux de bâtir une habitation (*urugo*) fait tout d'abord le choix d'un emplacement. Une fois ce dernier déterminé, il y coupe une poignée d'herbes ou ramasse une pincée de terre, qu'il emporte chez le devin.

L'oracle d'*Imana*, l'Être Suprême, décidera au moyen de ses instruments divinatoires si l'endroit convoîté est agréé ou rejeté par les mânes familiaux de son client, s'il lui sera propice ou fatal, etc. Cependant cette consultation des sorts ne suffit pas pour calmer toute appréhension et tout doute dans une affaire aussi importante ; le jugement porté par l'homme d'*Imana* doit être confirmé par la pratique suivante. Le soir venu, l'individu dépose ça et là sur l'emplacement choisi 8 feuilles de ficus (*umuvumu*)

(1) Dans une étude que nous publierons cette année, nous parlerons de tous ces tabous (*imiziro*), dont la transgression, même involontaire, entraîne toute sorte de malheurs (*amahano*, châtiments). Une catégorie de magiciens appelés Abahanyi a pour rôle de purifier la personne „contaminée" ou d'indiquer les moyens appropriés pour prévenir le danger, etc.

sur lesquelles il place une boulette de beurre de la grosseur d'un petit pois. Dans la région de Byumba, il y enfonce dans le sol quelques bâtonnets d'*umutozo*, plante qu'on trouve dans le fond humide des vallées, et il fixe sur chacun d'eux une boulette de beurre. Cette démarche, dénommée *kulaliza ikibanza*, doit être faite à l'insu de tout le monde afin d'être ignorée de ceux qui trouveraient là une occasion pour jeter un mauvais sort. Le lendemain de grand matin, notre homme vient inspecter les lieux. Si tout a disparu, c'est qu'un mauvais sort pèse sur ce lopin de terre et mieux vaut chercher ailleurs un endroit plus favorable ; plus grave encore est la menace si tous les témoins sont restés intacts ; dans ce cas, on se gardera bien de construire sur cet emplacement maudit (*nkunduke*). Par contre le présage est excellent si les petites fourmis noires, appelées *ubushishi*, ont entamé quelques boulettes ; c'est ce qui arrive le plus fréquemment parce que ces bestioles foisonnent dans tout le Rwanda.

Ce bon présage, dûment constaté, notre homme peut prendre en toute confiance ses dispositions en vue des travaux de construction. Aussi, sans plus tarder, prend-il possession du terrain en plantant, à l'endroit approximatif de la porte d'entrée (*ilembo*) de sa future demeure (1), une branche de ficus (*umuvumu*) et une autre d'érythrina (*umuko*), surnommées *abalinzi*, gardiens, qui protègeront le terrain jusqu'au jour où l'on pourra commencer les travaux.

Manquer à cette pratique serait ouvrir la porte au mauvais sort et s'exposer à être expulsé de son logis par toute sorte de malheurs (2).

---

(1) Il s'agit de l'entrée de la cour et non de celle de la hutte qui s'appelle, *umulyango*. Mais toutes les deux sont toujours orientées du côté opposé au vent et à la pluie.

(2) Voici, selon la légende, la raison pour laquelle ces arbres sont sacrés aux yeux des Abanyarwanda. Le grand Lyangombe, créature privilégiée d'*Imana* (Etre Suprême) et roi des *Imandwa* (esprits supérieurs) et des *bazimu* (mânes des ancêtres), fut tué par un buffle. On le déposa, mourant, au pied d'un érythrina à fleurs rouges. Cet endroit est encore désigné de nos jours sous le nom de *Nyabikenke ya Kavumu*, c'est-à-dire la colline du ficus (*kavumu*, diminutif de *muvumu*, ficus), parce qu'il s'y en trouvait un. Cette colline est située près de la Mission de Kansi dans la province du Buganamwari au sud du Rwanda.

3. L'Aménagement du terrain

Le premier travail consiste à aplanir l'emplacement (*gusiza ikibanza*) où se dressera la nouvelle demeure, besogne souvent bien laborieuse en pays de montagne, dont les flancs sont parfois très escarpés. On se garde cependant de commencer la construction de la hutte si la bergeronnette n'est venue d'abord voltiger et sautiller sur le terrain aplani ; n'y vient-elle pas, on cherchera ailleurs un endroit plus propice ; c'est que ce charmant petit oiseau, appelé *inyamanza*, totem du clan des Abagesera, un des deux plus anciens du Rwanda, est aussi considéré comme un porte-bonheur par tous les Abanyarwanda ; jamais personne n'oserait lui faire aucun mal, car il est tabou (1).

4. La construction de l'habitation (Urugo)

La construction d'une nouvelle hutte est toujours une occasion d'entr'aide entre voisins, parents et amis ; c'est un service qui ne se refuse jamais, parce que nul, dans ce cas, ne peut se passer du concours d'autrui, et puis personne n'ignore qu'une grande quantité de bière de sorgho ou de bananes récompensera les travailleurs.

1. La construction de la hutte (*inzu*).

a) Construction de la paroi de la case, la carcasse (planche I, 1).

On commence par planter un piquet au centre du terrain aplani, piquet auquel on fixe une corde grâce à laquelle est tracé le rayon du cercle (*umulambararo*) que forme toute hutte indigène du Rwanda, et dont le diamètre mesure en moyenne 4,50 m. La marque faite sur le sol est ensuite approfondie avec une houe ; après quoi le piquet est arraché et à cet endroit même est enterrée la corde à laquelle on joint une tige d'*umutanga* (plante rampante de la famille des cucurbitacées) ou bien son fruit, du volume d'une pamplemousse, ainsi qu'une petite touffe d'herbes connues sous le nom d'*umutsina*. Ces plantes sont censées opérer ce que leur nom signifie. On dit de l'*umutanga* : „*Umutanga utanga abalozi n'abanzi*", et de l'*umutsina* : „*Umutsina utsina abalozi n'abanzi*", l'*umutanga*

(1) Prochainement nous publierons une étude sur les tabous.

prévient et l'*umutsina vainc* les jeteurs de mauvais sorts et les ennemis de tout genre.

Entre-temps, des ouvriers ont taillé en biseau le gros bout des sticks (*imiganda*) qui vont être plantés à égale distance dans la rigole tracée.

Mais, à partir du moment où on les fixe dans le sol, plus aucun travailleur ne peut fumer, ni boire ; cependant il suffit à celui qui ne peut résister à la tentation d'allumer une pipe, de s'écarter un tout petit peu de l'endroit du travail. Le temps de cette interdiction est d'ailleurs d'assez courte durée, car dès que tous les bois sont dressés, le chef de famille (1) lève la défense par un rite appelé *kulira mw'ikibanza*, manger sur le terrain ; le mari et l'épouse entrent dans le cercle des sticks, s'assoient au fond, la face tournée vers l'entrée et boivent chacun deux gorgées de lait caillé ; ensuite ils reviennent du côté de l'entrée, s'y assoient, la face tournée vers le fond et avalent la même quantité de liquide. Mais dès l'instant où cette petite cérémonie s'achève, une autre interdiction entre en vigueur : aucune lance ne peut plus pénétrer dans la hutte en construction (2).

Alors un premier bourrelet assez gros de roseaux, de joncs ou de tiges flexibles assemblés en un long boyau est assujetti au moyen de cordes (3) aux sticks à hauteur des épaules ; c'est le *nyina*, le bourrelet „mère". Ensuite d'autres bourrelets (*imbaliro*), plus ou moins nombreux, sont fixés au dessus et en dessous du *nyina*. Puis, entre les interstices des sticks, on enfile des roseaux, des joncs ou des tiges de sorgho en position verticale (planche I).

A une hauteur d'environ un mètre au travers de l'entrée, on fixe une branche qui doit maintenir droits et parallèles les deux montants de la porte ; cette branche est appelée *igikomanyizo* (du verbe *gukoma*, empêcher) ou encore *intalizi* (du verbe *gutaha* et *n* particule de négation), d'où le sens de celle qui empêche d'entrer) ;

---

(1) Si celui qui fait construire est un jeune homme, ce sont ses parents qui lèvent cette interdiction.

(2) Ces pratiques peuvent varier suivant les régions.

(3) Les cordes employées sont des écorces de bananiers (*ibikere*), ou de ficus (*umuvumu*) ou des tiges de papyrus (*imihotora*). *Imigozi* est le nom générique des cordes.

elle a, en effet, dans la croyance populaire, le pouvoir d'empêcher le jet de mauvais sorts (planche I).

b) Fabrication et mise en place du toit (planche I, n° 2 et 3).

La coupole (*igisenge*) ou toit de la hutte, faite de roseaux ou de joncs, est fabriquée isolément et préalablement (1). Il ne reste plus dès lors qu'à la placer sur la partie inférieure de la hutte, la carcasse, qui vient d'être achevée. Afin d'éviter l'effondrement de la coupole, on dispose dans la case un certain nombre de piliers (*inkingi*), une bonne vingtaine, qui lui serviront de soutiens. Le toit une fois placé, on recourbe sur lui et on y attache avec des cordes le bout des sticks (*imiganda*).

La partie du toit, qui surplombe l'entrée de la hutte comme un auvent, est soutenue par un pilier dénommé *kanagazi* (planches II, V et VII).

Enfin, on continue le cercle des bourrelets (*imbaliro*) jusqu'à la clef de voûte.

Tout ce travail terminé, les ouvriers peuvent quitter le chantier.

c) On couvre la case d'herbes (*gusakara inzu*).

Les jours suivants, on s'en va couper les bottes d'herbes destinées à couvrir la hutte. En haute montagne, c'est-à-dire dans le Rukiga, les indigènes emploient habituellement la grosse herbe des marais, l'*urukangaga* ; dans les régions plus basses, la fine herbe des prairies, l'*ubukenke*. Ce travail de portage peut être ardu, si le marais est éloigné et l'habitation haut perchée. Dès que les bottes sont à pied d'œuvre, on commence par entourer le bas de la hutte d'une première rangée de bottes placées debout et on les fixe au moyen de cordes. On fait de même pour la deuxième rangée ; les suivantes sont couchées tout simplement, bien étalées, et toujours le gros bout tourné vers le bas (planche II).

Lorsqu'on est arrivé au sommet de la hutte, on pique à travers la clef de voûte un bâton, long d'environ un mètre, dénommé *agasongero* (planche VII, n° 6 et planche II), et on dispose autour

(1) Comme la fabrication de la coupole demande un travail assez considérable on se contente bien souvent de placer sur la nouvelle case celle de l'ancienne.

de lui les dernières bottes dans tous les sens afin d'obtenir une étanchéité complète ; enfin, une ultime botte de paille est enfoncée dans ce bois et rabattue en cercle.

Il est à noter que tout homme, dont la femme attend famille, doit se ceindre les reins d'un lien pendant qu'il travaille à la couverture d'une maison, sinon il l'exposerait, ainsi que son enfant, à une mort certaine.

La hutte achevée, on coupe la branche *igikomanyizo* qui avait été fixée à une certaine hauteur au travers de l'entrée de la hutte.

d) La prise de possession de la nouvelle case (*gutasha inzu*)

La hutte une fois couverte, c'est à son propriétaire d'en prendre possession. A cette fin, il plante sa lance à l'entrée de la maison ; sa femme de son côté pique sa spatule en bois (1) près de l'endroit où sera le foyer, c'est-à-dire au beau milieu de la hutte. Dans certaines régions, elle y apporte aussi la grande cruche d'argile (*inkono ivuga*) dans laquelle les ménagères cuisent la pâte de sorgho (*umutsima*) et le panier contenant le petit pot en terre cuite (*uruvabya*) qui renferme le beurre avec lequel on s'enduit le corps, surtout les jambes et les pieds pour empêcher la peau de se fendiller et les chiques d'y entrer (pullex penetrans).

A leur suite, tous ceux qui les ont aidés, entrent dans la case. Des cruches de bières sont apportées pour fêter ce grand jour et consacrer la nouvelle demeure à Lyangombe, le roi des *Imanduwa* (2) et des *bazimu*, mânes des ancêtres (*kumulilira Lyangombe inzu*). Tout le monde s'assied autour des cruches, tandis que le maître du logis, sa lance en main, remercie Lyangombe et implore sa protection : „Seigneur, voici la maison que tu m'as donnée. Je te remercie de m'avoir procuré cet endroit favorable. Qu'Imana te protège. Je t'offre cette boisson. Montre-toi satisfait et accorde-moi d'être heureux, d'avoir une nombreuse descendance, des troupeaux féconds et de possèder en paix mes biens".

Pendant qu'il parle ainsi, son épouse, qui tient dans la main sa

---

(1) Les femmes se servent d'une spatule en bois (*umwoko*) pour remuer la pâte dans la marmite.

(2) Les *Imanduwa* sont des personnages légendaires qui partagent avec Lyangombe les honneurs du culte qu'on lui rend, le *kubanduwa*.

spatule, fait entendre un grognement, cri distinctif de Lyangombe, dont elle joue le rôle (1). Tout le monde applaudit... et les cruches se vident les unes après les autres. Le soir venu, tous s'en retournent chez eux le cœur en liesse. Quant au propriétaire, il s'étend sur une couchette d'herbes qui a été aménagée dans la hutte ; car, d'une façon ou d'une autre, il doit y passer cette première nuit (*gutaha ikibanza*). Le lendemain, dès la pointe du jour, son épouse l'y rejoint pour la confection du premier pain de sorgho, qu'elle mange avec lui. Jamais, en aucun cas, on ne peut manger un autre met avant ce pain considéré comme le roi des aliments (*Kuganiza ikibanza*, littéral. : donner les prémices à la nouvelle demeure). Lorsque ce repas est terminé les nouveaux locataires peuvent s'estimer maîtres chez eux.

Pour fermer l'entrée de la hutte (*umulyango*), on glisse entre les deux derniers bois (il y en a 4 ou 5 liés ensemble de chaque côté de l'entrée), un panneau (*urugi*) tressé en roseaux, en joncs ou en tiges flexibles (planche III n° 1 et planche V et II). En pays de fauves, cette porte est remplacée par une série de rondins qu'on superpose entre ces deux bois (planche III n° 2).

Pour protéger l'habitation contre la foudre, on suspend dans la hutte une branche de *karubamba*, qui est un petit arbuste.

Enfin pour empêcher l'eau des pluies d'y entrer, on construit devant l'entrée (*umulyango*) un petit rebord (*igitabu*) en argile ou composé de bâtonnets juxtaposés et enfoncés dans le sol (planche II).

2. L'aménagement intérieur de la hutte (planches IV, V et VI).

La hutte une fois construite, il faut encore en aménager l'intérieur qui se présente sous l'aspect d'une chambre ronde, plus ou moins vaste, où sont plantés, dans un désordre apparent, des piliers (*inkingi*) servant à soutenir la voûte et son énorme couver-

(1) Dans les cérémonies du culte de Lyangombe, un certain nombre des assistants personnifient, soit *Lyangombe*, soit un de ses *Imandwa*, dont chacun a son cri et ses insignes propres. Nous en parlerons en détail dans l'étude sur le culte des *bazimu* (mânes) que nous publierons dans la Revue *Anthropos*.

ture de paille. Ces piliers ne sont cependant pas plantés à tout hasard ; on s'en rend bien compte lorsque les cloisons (*insika* sing. *urusika*), qui divisent la hutte en plusieurs réduits ou compartiments, sont établies entre eux. Ces cloisons sont façonnées à l'aide de sticks, de bambous ou de roseaux et ensuite enduites ou non d'argile mélangée avec de la bouse de vache (1).

1° Quand on entre dans une case indigène, par la seule ouverture qui lui sert de porte, on débouche dans ce qu'on pourrait appeler le vestibule ou chambre de réception où sont reçus les visiteurs étrangers ; ce premier compartiment porte le nom de *ilebe ly'umulyango*, littéralement, celui qui regarde l'entrée (*umulyango*) de la hutte.

2° Derrière ce vestibule, et occupant le centre de la case se trouve le foyer *iziko*, composé de trois pierres, parfois trois couples de termitière, posées à même le sol et sur lesquelles la ménagère dépose sa marmite en terre cuite ; c'est la cuisine, mais aussi la salle à manger et le „living" ; nous en avons parlé au début de cette étude. Au-dessus du foyer, on aperçoit souvent une sorte de claie (*urusenge*), sur laquelle on fait sécher le bois à brûler ; parfois, on y dépose également une cruche contenant du jus de bananes (*umutobe*) pour en hâter la fermentation.

C'est à gauche du foyer, à l'endroit désigné par le nom *mu ndugu*, que le petit bétail passe la nuit attaché au moyen d'une corde à des piquets enfoncés dans le sol le long de la paroi de la hutte.

3° Au fond de la case, il y a un autre compartiment, du nom de *mu mbere*, sorte de débarras, servant parfois de cuisine, où l'on remise, paniers, cruches, houes, etc.

4° Enfin, tout le côté droit de l'habitation est occupé par l'alcôve contenant le lit des parents (*ku buliri*), dont l'entrée (*ku mulere*), fermée par une natte tressée en herbes de marais, donne accès sur le foyer. Pour y pénétrer il suffit de soulever la natte.

Le lit est composé de quatre branches enfoncées dans le sol et se terminant par une fourche ; les côtés latéraux sont formés par deux

(1) Dans la hutte des Abatutsi, ces cloisons sont composées de panneaux tressés en herbes et souvent ornées de dessins. Ces panneaux sont glissés entre les piliers qui soutiennent le toit. (Voir la hutte des Abatutsi, planches XIV et XV).

longues pièces de bois, sur lesquelles sont alignées des traverses ou rondins supportant des brassées de branchages égalisées tant bien que mal et recouverts d'une couche d'herbes en guise de matelas ; deux ou trois nattes (*ibirago*) servent de draps et de couvertures ; enfin une bûche de bois, recouverte d'un peu d'herbes et de l'extrémité d'une natte, constitue le traversin (*umusego*).

Le lit est parfois assez élevé, on y monte au moyen d'un escabeau, qui n'est autre qu'une bûche de bois.

Les enfants dorment par terre sur une natte dont une moitié sert de paillasse, l'autre de couverture, souvent dans le coin appelé *mu pfuruka* situé dans le vestibule au côté droit de l'entrée de la case, à moins qu'un veau n'y soit logé, car alors ils cherchent ailleurs une place pour la nuit.

3. Toute hutte (*inzu*) est pourvue de deux enceintes circulaires déterminant deux enclos ; le premier est une cour *mu rugo* ou *imbuga* (1), située devant l'entrée de la case ; le second, le *gikari*, entoure la hutte presqu'entièrement (planches VII et VIII).

1° La cour antérieure a un diamètre moyen de 6 mètres. Les enceintes, d'une hauteur d'environ 1,80 m., sont faites de quelques sticks fixés en terre entre lesquels sont entrelacées des branches ou serrées des tiges de sorgho, de roseaux ou de joncs. Ces sticks sont parfois des branches de ficus qui prennent racine et ne tardent pas à reverdir.

Dans certaines régions qui, comme le Bushiru, sont situées à proximité de la forêt de bambous, forêt qui au nord du Rwanda couronne la crête Congo-Nil, les enceintes sont faites de bambous.

Dans les contrés plus basses et plus chaudes de l'est, on se contente souvent de planter une haie de *miyenzi* (Euphorbiacées).

Une ouverture appelée *ilembo* d'une largeur de quelque 0,75 m. est pratiquée dans l'enceinte et sert de porte d'entrée et de sortie ; elle se trouve placée, du moins habituellement, tout juste en face de l'entrée de la hutte appelée *umulyango*.

(1) Le terme *imbuga* signifie esplanade. Quant au terme *urugo*, il a plusieurs significations : enceinte, cour et habitation. Ainsi *mu rugo* signifie : dans l'enceinte, c'est-à-dire la cour et aussi l'habitation. Un indigène, qui s'en retourne chez lui, dira : *Ngiye mu rugo*, je vais à la maison, chez moi.

Par terre, à gauche de l'*ilembo*, se voit toujours un tas de branches (*imyugaliro*), avec lesquelles, le soir venu, on obstrue l'*ilembo* (planche III, nº 3) ; il n'en va cependant pas ainsi chez les notables Abatutsi qui ont à leur service des veilleurs de nuit (*abaralizi*) ou gardiens (*abalinzi*).

Cette cour antérieure sert d'abri nocturne au gros bétail, quand le maître de la hutte en possède ; en outre nos Bakiga, qui sont grands cultivateurs, y construisent leurs greniers à vivres (*ibigega*) (planches IX et X) ; chaque habitation en possède un de très grandes dimensions appelé *inyumba*, tout comme les plus grandes huttes ; les autres sont plus petits et connus sous le nom de *imitiba*.

L'*inyumba* est un immense panier en clayonnage de tiges de sorgho ou de roseaux, parfois de lamelles de bambous ; son diamètre atteint parfois 2 mètres et son hauteur 3 mètres (planche IX) ; il est réservé à la récolte de sorgho (*amasaka*).

Les *imitiba*, au nombre de 2 ou 3, et présentant la forme de corbeilles allongées d'environ 1,60 m. de hauteur, sont tressés en tiges flexibles ou en lamelles de bambous et de roseaux ; ils sont destinés aux haricots, aux petits pois, ou au maïs. Il est à remarquer qu'ils sont réservés exclusivement à la récolte pour laquelle ils ont été construits.

Mais les uns et les autres sont soutenus par des sticks (*imisoto*) et recouverts d'un chapeau de paille (*uruhiza*). L'*inyumba* repose sur une grosse pierre et les *imitiba* sur un lit ou une table (*ubutanda*, lit) fabriquée avec des branches.

Lorsque la construction d'un *inyumba* est achevée, et avant même qu'on place son couvercle (le chapeau), le maître du logis coupe deux tiges de sorgho chargées de grains et les fixe de chaque côté de l'ouverture par laquelle on déversera la récolte, car il faut, dit-on, que l'*inyumba* fasse la connaissance du fruit qu'il devra contenir ; le même geste se reproduit pour les *imitiba*, le propriétaire suspend à leur flanc un plant approprié.

Au fond des greniers à vivres on dépose toujours un caillou et un coussinet de portage (*ingata*) (1), parce que le grenier ne peut, en aucun cas, rester entièrement vide.

---

(1) Les indigènes se servent toujours d'un anneau tressé en herbes (*ingata*) pour porter sur la tête une charge.

Le soir, lorsque règne l'obscurité, car il craint d'être remarqué, le père de famille s'en va couper des feuilles de bananiers pour „habiller" (*kwambara*) le pourtour du nouveau grenier à vivres, afin de ne pas le laisser „dévêtu" pour la nuit : *kugira ngo atarara atambaye* ou *yambaye ubusa*. Cette pratique cependant ne se reproduit pas partout de la même manière ; dans la région de Byumba, par exemple, où les bananiers sont rares en raison de l'altitude, 2.000 m. et plus, on entoure le dit grenier d'une tige d'*umutanga* (une cucurebitacée) qui, comme son nom l'indique, a la propriété de „prévenir" (*gutanga*) les empoisonneurs, les envoûteurs et les ensorceleurs : *Umutanga utanga abalozi n'abanzi*. Enfin on enduit les sticks (*imisoto*), soutenant les *bigega*, de suie (*imbyiro*) mélangée avec une pâte rougeâtre ; on obtient celle-ci en délayant dans l'eau la poudre d'une pierre molle de couleur rougeâtre (*umurwa*) ; ce badigeonnage a peut-être pour but d'éloigner les fourmis et les autres insectes.

Les *imitiba* sont souvent enduits eux-mêmes d'un mélange d'argile et de bouse de vache.

Tous les éclats de bois, qui proviennent des sticks (*imisoto*) qu'on a dû effiler pour les ficher dans le sol, sont soigneusement ramassés, car si un malveillant parvenait à s'en emparer, il pourrait s'en servir pour jeter un mauvais sort.

2° Quant au *gikari*, enclos qui encercle la partie postérieure de la hutte, son enceinte est de même composition que celle qui délimite la cour antérieure. Elle assure la protection de la hutte contre le bétail, les bêtes sauvages et également les malandrins, qui, de nuit, pourraient rôder dans les alentours. Dans cet enclos, on trouve des huttes miniatures, édicules dédiés aux mânes (*bazimu*) familiaux (1) ; on y trouve parfois aussi quelques ruches d'abeilles.

Dans la région de Byumba, cet enclos est en outre le lieu de sépulture pour le père ou la mère de famille (2).

---

(1) Au Rwanda, toute hutte d'habitation est elle-même dédiée à un mâne, le mâne, qui est l'époux mystique de la femme qui l'habite. Aussi, quand on lui présente une offrande, on le fait à côté du foyer de cette hutte. Nous en parlerons en détail dans une étude sur les mânes que nous publierons dans la Revue *Anthropos*.

(2) *Anthropos* publiera prochainement une étude sur les pratiques qui se font à l'occasion du décès d'un père ou d'une mère.

Appendice. — Il arrive assez souvent de trouver une seconde hutte dans l'habitation d'un montagnard (*umukiga*) (voir planches VII et XI) ; c'est la case réservée à la concubine ou à un fils récemment marié.

Habituellement cependant, le polygame construit la hutte de sa concubine à une certaine distance de celle de sa première épouse. S'il en a plusieurs, ce qui est plutôt rare, leurs habitations, huttes avec cours, sont assez distantes les unes des autres ; de la sorte chacune d'elles a son chez soi, où elle vit avec ses enfants et où elle cultive ses champs. Toutefois il y a des champs qu'elles cultivent ensemble.

Quant au fils récemment marié, il restera dans l'habitation de ses parents pendant près de six mois ; après quoi, on lui bâtit une nouvelle demeure un peu à l'écart dans la bananeraie ou dans les champs qui lui ont été donnés.

Conclusion

Avantages et inconvénients d'une hutte indigène

La hutte du Munyarwanda est évidemment très primitive ; elle n'en a pas moins ses avantages : il y fait frais pendant la saison sèche, qui est assez chaude et il y fait bon pendant la saison des pluies qui est plutôt froide (1).

D'autre part, comme il n'y a qu'une porte pour toute ouverture, on n'y souffre jamais de courants d'air.

Quand la hutte est neuve, elle est proprette, mais comme on y fait la cuisine avec du bois qui souvent n'est pas sec et conséquemment dégage beaucoup de fumée, le plafond et les parois de la case deviennent très rapidement tout brillants de noir de fumée. Un autre point est moins agréable encore : le fumier, mal ramassé dans le coin où le petit bétail passe la nuit, imprègne l'habitation de sa forte odeur.

Et que dire du désordre qui y règne parfois ? Des objets hétéroclites sont accrochés aux parois de la maison et aux cloisons des

(1) En haute montagne la température moyenne est de 17°, la maxima de 30° et la minima de 4° ou 5°.

alcôves : des peaux (habits) de chèvres, de moutons et de vaches, des calebasses, des épis de maïs etc. ; d'autres traînent par terre : paniers, cruches, écuelles etc. ; reconnaissons cependant que le manque de place et l'absence d'armoire et d'étagère ne favorisent nullement le bon ordre. On ne peut cependant pas dire que la femme Muhutu soit négligente et malpropre ; non, toutes ont un balai (*imyeyo*), fait de branchettes ou de tiges de graminée, et la plupart d'entre elles s'en servent tous les matins pour balayer la hutte et sa cour.

Les huttes indigènes sont également de vrais nids de rats, de gros rats qu'on appelle *imbeba* et qui sont d'une audace incroyable : même en plein jour, c'est tout juste s'ils ne vous passent pas entre les jambes. Mais nos Abanyarwanda ne s'en soucient pas beaucoup ; certains cependant leur font la guerre, moins pour s'en débarrasser que pour procurer un peu de „viande" à leurs chiens ! Ils emploient à cet effet un piège qui n'est autre qu'un tronçon de bambou, long d'environ 35 cm., dont un orifice est soigneusement bouché et surmonté d'une branche flexible au bout de laquelle pendent deux cordelettes. L'une d'elle sert à tendre la branche flexible et l'autre, le lacet destiné à étrangler l'animal. L'appât est déposé au fond du bambou ; pour l'atteindre, le rat enfonce le museau et rencontre la première corde qui lui barre le passage ; il la ronge ; mais aussitôt la branche libérée se redresse, fermant ainsi le lacet... et voilà le gourmand pris au piège (planche XII).

D'autres indigènes se débarrassent des rats en les empoisonnant au moyen d'une plante appelée *umutambasha* ; séchée et réduite en poudre, elle est mélangée avec un peu de pâte de sorgho ... et la boulette est prête.

II

L'HABITATION DES ABATUTSI

Nous ne parlerons pas de l'habitation des Abatutsi pasteurs, les Abahima, qui habitent la région des volcans et la province du Mutara, mais bien de celle des Abatutsi, qui forment la classe dirigeante et aristocratique du Rwanda. Ces derniers possèdent également des troupeaux de bovins.

Leur habitation du moins celle des plus influents, comme les chefs de provinces (1), comprend souvent plusieurs huttes et plusieurs cours : une hutte privée réservée à la famille, une hutte de réception, des huttes plus modestes, dont l'une sert de cuisine et les autres de logis à leur personnel domestique ; enfin plusieurs petites cases, étables des veaux (planche XIII).

La hutte de ces Abatutsi est plus spacieuse et plus soignée que celle des Abahutu (Bantu) ; les Abakiga, par exemple, se contentent de couvrir leur habitation avec de la grosse herbe de marais (*urukangaga*) ; eux, utilisent à cette fin l'herbe fine des prairies (*ubukenke*) ; les parois sont fabriquées avec plus de soin et la coupole, surtout la clef de voûte (planche XVI, nº 2), est beaucoup mieux tressée ; leur case est également plus propre, parce qu'elle est entretenue par des serviteurs et des servantes et puis on n'y fait pas la cuisine ; sans doute le feu y brûle durant la nuit, mais consume du bois sec, qui dégage peu de fumée ; enfin les bêtes n'y dorment pas. Les Abatutsi ont des veilleurs qui les gardent contre les voleurs et les fauves et ne possèdent ni chèvres ni brebis, mais seulement des bovins, dont les veaux sont logés dans de petites cases qui leur sont réservées.

L'aménagement intérieur de la hutte des Abatutsi ne diffère guère de celui de la case des Abahutu ; on y trouve, en effet, le vestibule, l'alcôve du lit des parents, l'alcôve du fond et le centre de la case, où est placé le foyer. Remarquons toutefois que, chez les Abatutsi, les cloisons des compartiments sont composées de panneaux d'herbe tressée et souvent ornés de dessins (2) ; ces panneaux sont intercalés entre les piliers qui soutiennent le toit. En outre, chez les Abatutsi, le foyer (*iziko*) est une large circonférence en argile, d'environ 1,25 m. de diamètre ; il est un peu surélevé, 7 ou 8 cm., et se trouve non au centre même de la hutte, mais un peu vers la gauche ; il s'appelle *urubumbiro*, du verbe *kubumba*, modeler avec de l'argile. C'est la maîtresse de maison qui le façonne, aidée dans ce travail par ses servantes ou ses propres filles. Certains foyers sont faits avec art et ornés de dessins (planche XVI, nº 1). La nuit,

(1) Le Rwanda compte environ 52 provinces.

(2) Voir notre étude sur les dessins indigènes parue dans la revue *Anthropos* Vol. 47, 1952.

un ou deux serviteurs y entretiennent un feu de bois (planches XIV et XV).

Le sol est jonché d'herbes fines (*ubukenke*), sur lesquelles on étend des nattes tressées par l'élément féminin Bahutu et souvent ornementées de dessins ; ces nattes s'appellent *inyegamo* (1) et (2).

Au côté gauche de la hutte, en face de l'alcôve où se trouve le lit des parents, une table (*uruhimbi*) est adossée à la paroi ; elle est faite de branchages et de joncs et ornée sur le devant et les côtés par des panneaux agrémentés de dessins ; on y dépose les pots de lait en bois surmontés d'un couvercle pointu confectionné d'herbes tressées. Au-dessus de cette table, sont suspendues, dans leur filet de corde, les grandes calebasses, qui servent à baratter le beurre.

L'*igitabu* est un rebord en argile précédent l'entrée de la case et destiné à en écarter l'eau des pluies ; lui aussi est modelé avec art par la maîtresse de maison aidée de ses filles et de ses servantes (planche XVII).

L'enceinte des cours est composée de joncs juxtaposés, soutenus par des sticks plantés dans le sol à distances égales et reliés entre eux par des *imbaliro*, longs boyaux faits de tiges flexibles. Il arrive que les sticks, souvent de ficus, prennent racine. Dans les régions plus chaudes de l'est, l'enceinte n'est souvent qu'une haie de *miyenzi* (euphorbiacées).

Devant l'entrée de la grande cour précédant la hutte principale se rencontre fréquemment une esplanade, qui, comme les autres cours, est régulièrement balayée.

Les Abatutsi sont parfois propriétaires d'un grand nombre de bovins ; toutes ces bêtes ne sont évidemment pas parquées près de leur habitation ; ils ne gardent chez eux que quelques vaches laitières, dont les veaux sont logés dans les petites cases dont nous avons déjà parlé.

Les autres sont, ou bien réparties en plusieurs troupeaux confiés à des vachers de confiance qui parfois les mènent paître au loin dans le Parc de la Kagera (Parc National, réserve de chasse) ou

(1) Voir note 2, p. 37.

(2) L'élément féminin batutsi tressent de petits paniers, mais jamais de nattes.

dans la forêt qui couvre la crête Congo-Nil ; ou bien distribuées aux Abahutu, qui, de ce fait, deviennent leurs vassaux (1).

Explication de la planche XIV.

1° A l'extérieur de la hutte :

Igitabu : rebord en argile qui empêche l'eau des pluies de couler dans la case (planche XVII) ;

Ku kibero cyo hepfo : du côté gauche de l'entrée (*umulyango*) ;

... *haruguru* : du côté droit de l'entrée ;

Hepfo y'inzu : du côté gauche de la case (*inzu*) ;

Haruguru y'inzu : du côté droit de la case ;

Inyuma y'inzu : derrière la case.

2° A l'intérieur de la hutte :

Ilebe ly'umulyango : le vestibule (littéralement : l'endroit qui regarde l'entrée (*umulyango*) ;

Imfuruka yo haruguru : le coin de droite à côté de l'entrée ;

... *yo hepfo* : le coin de gauche à côté de l'entrée ;

Urusika (plur. *insika*) : panneaux, tressés en herbes et ornés souvent de dessins, dont sont composés les parois des alcôves ; ces panneaux sont intercalés entre les piliers (*inkingi*), qui soutiennent la coupole de la hutte lourdement chargée de paille. Chacun de ces dessins porte un nom approprié (voir notre étude sur les dessins indigènes parue dans *Anthropos*) ;

Iziko : le foyer en terre glaise (planche XVI) ;

ku ziko : contre le foyer ; espace tout contre le foyer ;

Mu kirambi : autour du foyer, mais à une certaine distance ;

Uruhimbi : table faite de branches et de roseaux, sur laquelle on dépose les pots à lait en bois ;

Mu mukubo : l'espace qui se trouve à gauche de cette table ;

Mu ndugu : l'espace qui se trouve à droite de cette table ;

Mu mbere : l'alcôve qui se trouve au fond de la hutte et dans laquelle on remise, paniers, cruches, etc. ;

Ku buliri : l'alcôve du lit des parents ;

Ku mulere : espace devant l'entrée de cette alcôve ;

---

(1) Voir notre étude sur les animaux domestiques parue dans *Grands Lacs*, n° 1 (ou 45) sept. 1951.

Ku rwuliro : espace devant le lit (*rwuliro* du verbe *kwulira*, monter) ; le lit étant assez haut on y monte en se servant d'un rondin ou d'une bûche de bois ;

Ivure : espace entre le lit et la paroi de la hutte ;

Umulambizo : le côté du lit où se trouve les pieds ;

Umusego : l'oreiller.

III

LA HUTTE DES ABAHORORO

Les Abahororo, qui sont de race bantu, habitent une région très montagneuse, appelée Ndorwa, laquelle comprend deux petites provinces dans le territoire de Byumba, poste administratif situé dans le nord du Rwanda ; par delà la frontière, le Ndorwa s'étend dans la colonie anglaise de l'Uganda.

Bien que les Abahororo soient des Bantu comme les Abahutu du Rwanda, on constate qu'il y a entre eux des divergences assez marquées. Ainsi, ils parlent, non pas le Kinyarwanda, mais le Gihororo, langue aussi appelée Ruhima, parce qu'elle est celle également des Abahima, pasteurs de race hamite comme les Abatutsi du Rwanda (1) ; de plus les jeunes filles du Ndorwa ont une manière bien locale de s'habiller et de s'arranger les cheveux (2) ; en outre plusieurs des dessins qui ornent leurs objets de vannerie ne se retrouvent pas au Rwanda (3) ; enfin, la hutte des Abahororo diffère assez bien de celle des Abanyarwanda, tant par l'extérieur que par l'intérieur (planche XVIII).

Chez les Abanyarwanda :

la hutte est complètement couverte d'herbes ;

la toit, en forme de dôme, ne fait qu'un tout avec le bas de la case ;

---

(1) Il aurait été plus exacte d'écrire Igihororo et Uruhima ; actuellement on écrit également Tutsi et Hutu au lieu de Abatutsi et Abahutu.

(2) Dans une étude qui suivra celle-ci je décrirai cette manière de s'habiller.

(3) Voir mon étude sur les dessins parue dans *Anthropos*. Vol. 47, 1952.

les piliers, qui soutiennent le dôme, sont au nombre d'une bonne quinzaine, et comme le foyer occupe le milieu de la maison, il n'y a pas de pilier central ;

les compartiments sont au nombre de quatre.

Chez les Abahororo au contraire :

le toit a l'aspect d'un parasol qui dépasse de tous côtés le bas de la case ; celui-ci est enduit d'un mélange d'argile et de bouse de vache et ensuite blanchi au kaolin ;

les piliers ne sont que 5 ou 6, dont un plus fort placé au centre de la case ;

le foyer se trouve à droite ou à gauche de l'entrée de la hutte, selon les cas ; et souvent il s'en trouve un second dans l'alcôve (*igishenge*) servant de cuisine ;

enfin, les compartiments sont au nombre de 5 ou 6.

Explication de la planche XIX :

1 *igisika cy'abahara* : chambre à coucher des filles ; dans les huttes où elle existe, le foyer se trouve généralement à droite de la porte d'entrée ;

2 *igishenge* : réduit où se fait habituellement la cuisine ;

3 *urwengero* : alcôve du fond de la hutte où l'on remise les cruches, les paniers, les houes, etc. ;

4 *igitabu* : chambre à coucher des parents ;

5 *amashega* : le foyer autour duquel s'assied la famille pour prendre ses repas et pour causer ;

6 gros pilier central ; (6) = piliers secondaires ;

7 *mu karugo* : espace autour du foyer ;

H : endroit ou s'assied le mari ;

F : endroit ou s'assied l'épouse ;

8 *umulyango* : entrée de la case ;

9 *mu mulere* : espace libre à côté du foyer.

Il y a parfois un réduit réservé aux garçons ; il est aménagé à droite de l'entrée (planche XIX, fig. 2) ; le foyer est alors placé du côté gauche. S'il y a également une alcôve destinée aux filles, cette dernière est quelque peu réculée et dans ce cas aussi le foyer se trouvera du côté gauche de l'entrée de la case.

IV

L'HABITATION DES ABATWA (PYGMÉES)

Il y a vraiment peu de chose à faire remarquer concernant l'habitation des Abatwa, pour la simple raison qu'elle est des plus rudimentaire et plus spécialement encore celle des Abatwa-chasseurs qui habitent la forêt ou plus souvent ses abords.

Leur hutte, circulaire comme celle des autres habitants du Rwanda, les Abahutu et les Abatutsi, est cependant plus petite et d'une fabrication très primitive. Quelques branches piquées dans le sol et recouvertes de feuilles ou d'herbes, et voilà la case du Pygmée, dans laquelle on entre par une ouverture assez basse ; habituellement on n'y trouve aucun compartiment, aucune cour non plus et pas davantage de greniers à vivres puisque ces hommes ne cultivent pas. Le lit n'est souvent qu'un amas de paille avec comme couverture une natte parfois informe tant elle est usée. Il y a aussi le foyer, trois pierres déposées à même le sol sur lesquelles la ménagère cuit ses aliments dans une marmite de terre. Je ne dirai rien de la malpropreté qui règne dans leur case et ses alentours. Le pygmée est excessivement négligent.

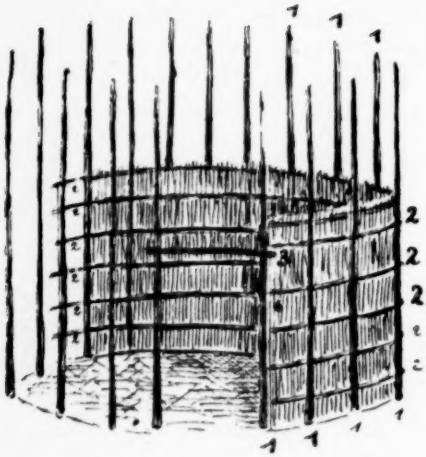
Bref, leur hutte est plus un abri provisoire qu'une vraie habitation, car les Abatwa-chasseurs sont nomades. Très friands de viande, ils poursuivent sans relâche le buffle, le singe doré, le gros rat, sans queue ni griffes, appelé *inkezi*. Ils se procurent des céréales par le troc de peaux d'antilopes et de cordes de fibres végétales tressées. Autrefois, ils rançonnaient les voyageurs qui avaient la témérité de passer sur leur domaine, la forêt, et faisaient des razzias dans les cultures des Abahutu.

La hutte des Abatwa-potiers, qui vivent disséminés dans tout le Rwanda, à raison d'une ou de plusieurs familles par chefferie, est mieux construite ; parmi eux il s'en trouve qui ont quelque peu évolué. Pour s'assurer la subsistance quotidienne, les Abatwa-potiers s'adonnent à la fabrication, non seulement de cruches, mais aussi de pipes en terre cuite ; les specimens sortis de leurs mains sont parfois très jolis et très fins (1).

---

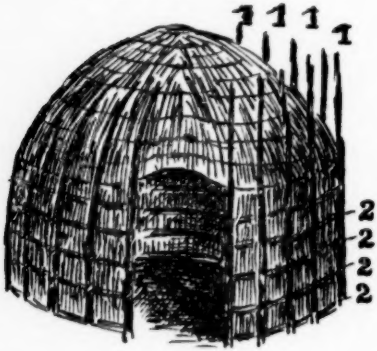
(1) Quelques Abahutu façonnent également des cruches, mais ils sont beaucoup moins habiles que les Abatwa.

Autrefois, tous les chefs Abatutsi avaient, je crois, une famille d'Abatwa à leur service ; d'autres groupes, plus importants, vivaient à la capitale ou ils étaient utilisés pour divers travaux de garde et de surveillance. C'est parmi eux que le roi recrutait ses bourreaux, fonction qu'ils exerçaient volontiers parcequ'on leur permettait de s'approprier les dépouilles des victimes. Ils remplissaient également les fonctions de porteurs de la litière royale, de chanteurs, de danseurs, de musiciens, d'histrions, etc. Très observateurs, les Abatwa excellent dans l'art de la mimique ; au grand amusement des spectateurs, ils reproduisent les défauts et les manies des Noirs et des Blancs, le cri et les démarches des animaux sauvages, en particulier de l'hyène et de l'éléphant.



1.
1 *imiganda* : longs sticks, qu'on enfonce en terre.
2 *imbaliro* : bourrelets.
3 *intalizi* ou *igikomanyizo*.

2.
igisenge : la coupole.



3.
La coupole mise en place.

Planche II

1 Le pilier *kanagazi* qui soutient le toit de chaume qui s'avance au-dessus de l'entrée (*umulyango*) de la hutte.

2 La porte ou panneau (*urugi*), tressé en tiges flexibles ou en lamelles de de roseaux, de joncs ou de bambous, qui sert à fermer l'entrée de la hutte.

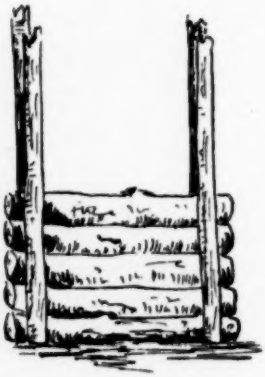
3 Le bâton (*agasongero*) planté sur le sommet de la hutte.

4 Le rebord en argile ou en bâtonnets (*igitabu*) qui empêche l'eau des pluies de couler dans la hutte.

5 L'ouverture (*icyanzu*) dans l'enceinte de la cour (*mu rugo*) qui donne accès à l'enclos qui se trouve derrière la hutte.

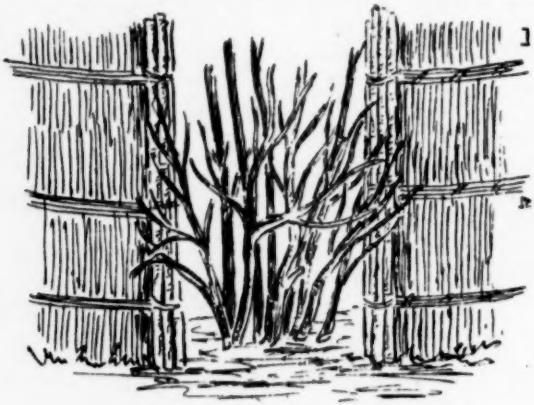
1° l'entrée de la hutte (*umulyango*).

1.

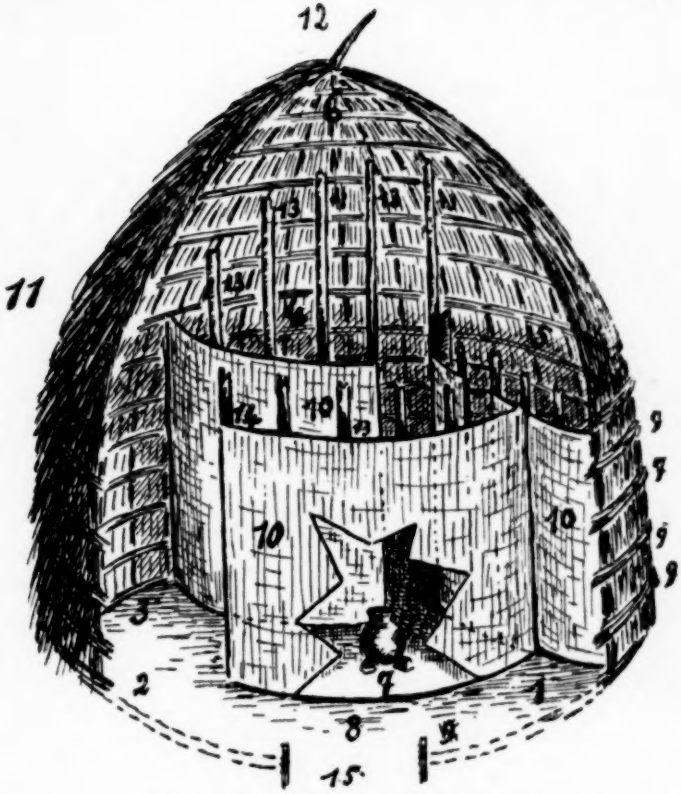


2

2° l'entrée de la cour (*ilembo*) qui se trouve devant la hutte.



3

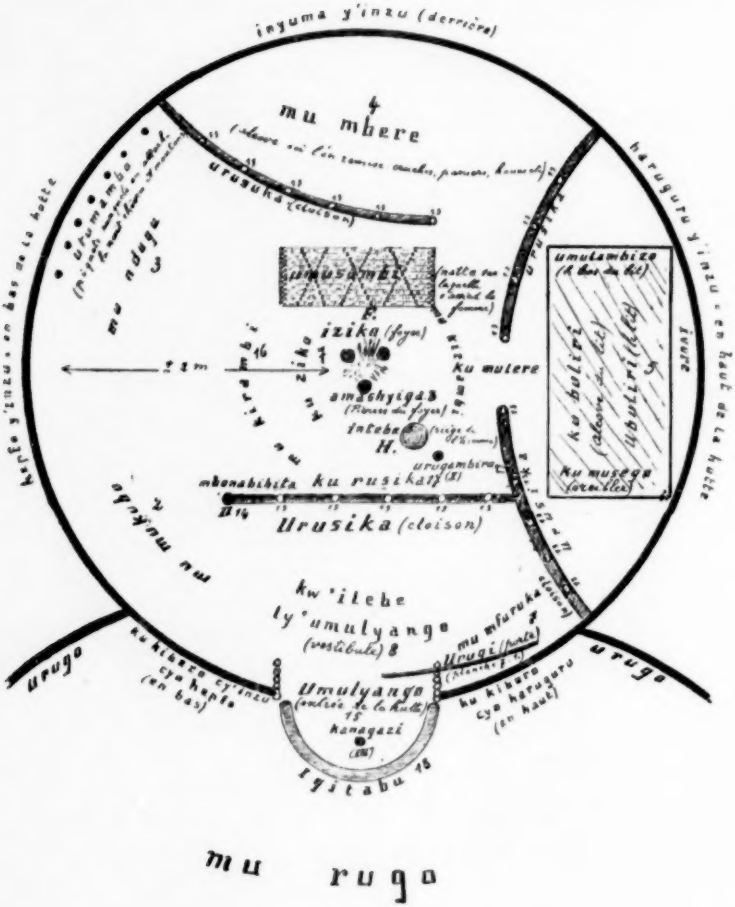


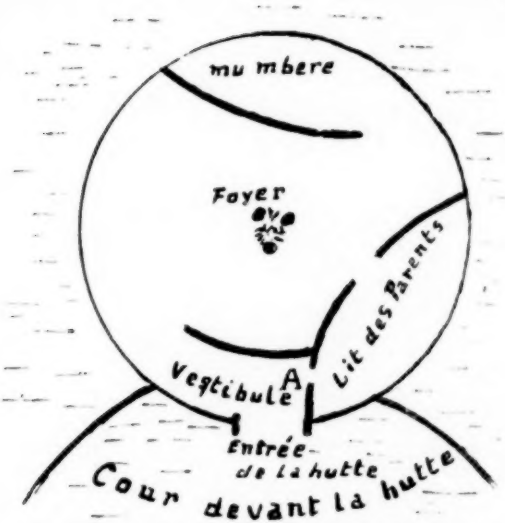
Intérieur d'une hutte (planches V et VI).

1 *mu mfuruka*, dans le coin ; s'il y a un veau, c'est là qu'on l'installe ;
2 *mu mukubo*, le passage ;
3 *mu ndugu*, endroit où chèvres et moutons passent la nuit ;
4 *mu mbere*, alcôve où l'on remise cruches, paniers, houes, etc. ;
5 *ku buliri*, lit des parents ;
ku mulere, entrée de l'alcôve du lit ;
6 *igisenge*, plafond de la hutte ;
ku rusenge est une étagère construite au-dessus du foyer ; on y dépose pour sécher du bois à brûler, ainsi que la cruche contenant du jus de bananes, pour en activer la fermentation, ou le régime de bananes destinées à la bière.
7 *iziko*, foyer avec les pierres du foyer (*amashyiga*) ;
8 *kw' ilebe ly' umulyango*, vestibule qui donne sur l'entrée de la hutte ;

(*Suite voir planche* VI)

Planche V


inyuma y'inzu (derrière)
mu mbere
urusuka (cloison)
haruguru y'inzu = en haut de la hutte
hepfo y'inzu = en bas de la hutte
mu ndugu
umusambi
izika (foyer)
ku mulere
amashyigaz
intebe
H.
urugambiru
mbonabihita ku rusika
Urusika (cloison)
mu mukubo
kw'itebe
ly'umulyango
(vestibule) 8
mu mfuruka
Urugi (porte)
Umulyango
kanagazi
Igitabu 18
urugo
ku kibero cy'inzu cyo hepfo (en bas)
ku kibero cyo haruguru (en haut)
umulambizo
ku buliri
ku musego
ivure
mu rugo



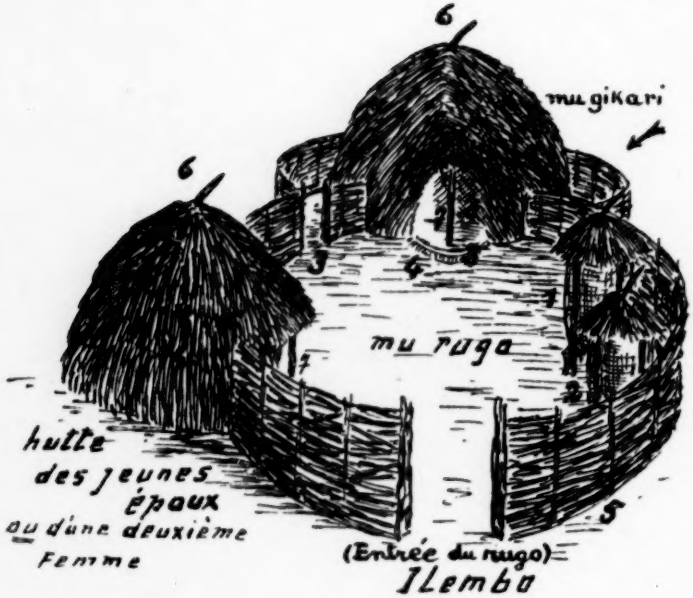
Intérieur de hutte, comme on en rencontre parfois.

A : ouverture dans la cloison du lit qui permet, la nuit, de jeter un coup d'œil à l'extérieur dans le cas où on entendrait un bruit insolite.

(*Suite de la planche* IV)

9 *imbaliro*, tiges flexibles liées ensemble, en forme de cercle ;
10 *urusika*, cloisons des alcôves tressées en roseaux et souvent enduites de terre mélangée à de la bouse de vache ;
11 herbe qui couvre la hutte ;
12 *agasongero*, bout de branche fixé sur le sommet de la hutte ;
13 *inkingi*, piliers disposés sous la coupole, et qui empêchent la voûte de s'effondrer ; ils sont au nombre d'environ 25 ;
14 *mbonabihita*, pilier du coin (de *kubona*, permettre, *guhita*, passer, c'est-à-dire qui permet de passer) ;
15 *umulyango*, entrée de la hutte ;
16 *mu kirambi*, autour du foyer ; tout contre le foyer se dit *ku ziko* ;
17 *mu rusika*, endroit qui se trouve derrière la cloison, qui empêche les gens du dehors de voir ce qui se passe dans la hutte ;
18 *igitabu*, petit rebord en terre glaise, qui empêche l'eau des pluies de couler dans la hutte.
I *urugambiro*, gros pilier contre lequel s'adosse le maître de la maison lorsqu'il est assis près du foyer.
II *mbonabihita*, pilier du coin (voir n° 14).
III *kanagazi*, pilier qui soutient l'entrée de la hutte.
Il y a également un pilier, auquel est fixé un crochet en bois (*idendeko*) ; on y suspend l'arc (*umuheto*) ; à ce pilier on donne le nom de *intagara*.
F la natte (*umusambi*) sur laquelle s'assied la femme.
H le siège (*intebe*) sur lequel s'assied l'homme.

Planche VII



Comment se présente une habitation indigène au Rukiga.

1-2 *ibigega*, petits greniers à vivres ;

3 *icyanzu*, entrée du *gikari*, ou cour qui entoure la hutte par derrière ;

4 *umulyango*, entrée de la hutte ;

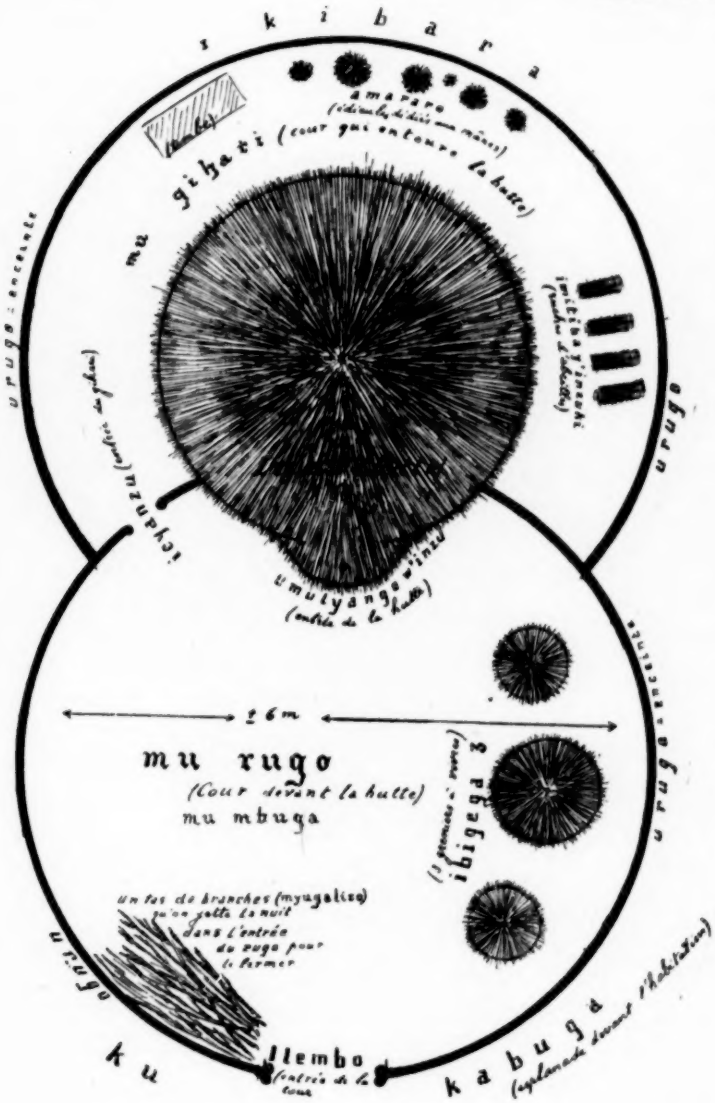
5 enceinte de la cour devant la hutte ;

6 *agasongero*, branche enfoncée sur le sommet de la hutte ;

7 *kanagazi*, stick ou pilier qui soutient l'entrée de la hutte ;

8 *igitabu*, petit rebord en terre glaise, ou petits bouts de branches enfoncés en terre, pour empêcher l'eau des pluies de couler dans la hutte.

Planche VIII



Les greniers à vivres (Ibigega).

Inyumba, le grand kigega à sorgho.
Hauteur : environ 3 mètres.

a *Agasongero* : le bout de branche enfoncé sur le sommet du toit qui a la forme d'un chapeau de paille ;
b *Uruhiza* : le chapeau de paille qui protège le grenier contre la pluie ;
c *Imisoto* : sticks qui soutiennent le grenier ;
d *Ubutanda* : le lit ou la table faite de branches et sur laquelle repose le grenier. Cependant le grand grenier (*inyumba*) repose, non sur une table, mais sur une grosse pierre.

Les greniers à vivres (Ibigega).

Umutiba, le petit kigega.
Hauteur : 2,75 mètres.

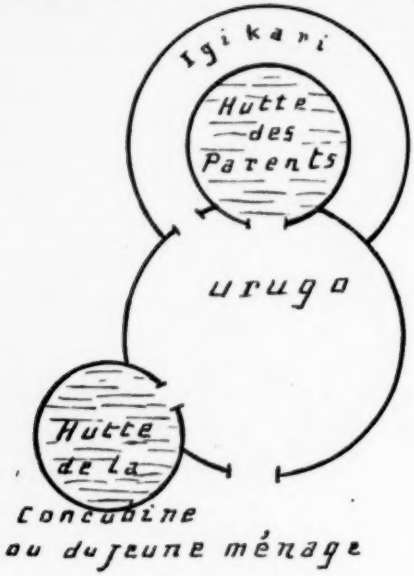
a *Agasongero* : le bout de branche enfoncé sur le sommet du toit qui a la forme d'un chapeau de paille ;

b *Uruhiza* : le chapeau de paille qui protège le grenier contre la pluie ;

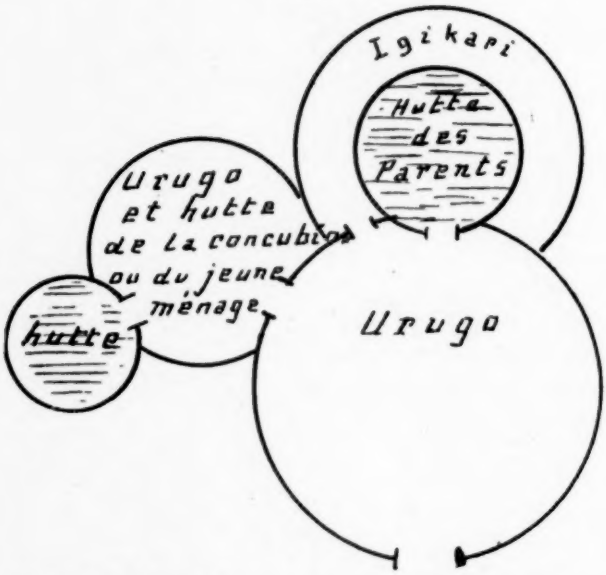
c *Imisoto* : sticks qui soutiennent le grenier ;

d *Ubutanda* : le lit ou la table faite de branches et sur laquelle repose le grenier.

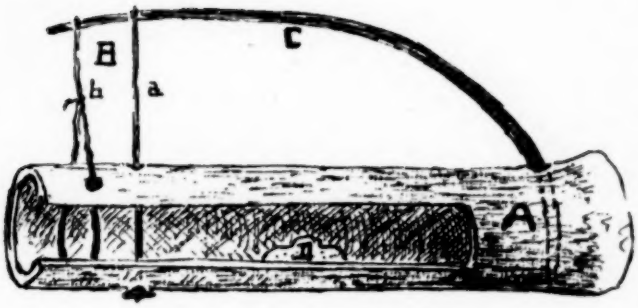
Une habitation de Mukiga (montagnard de l'Ouest) avec la hutte d'une concubine ou d'un fils marié (1).



ou bien



(1) Au Rukiga (région très montagneuse de l'Ouest) le jeune ménage habite pendant plusieurs mois une hutte attenante à l'habitation des parents (parents du jeune marié) ; de par ailleurs les concubines, s'il y en a, habitent souvent des huttes qui sont assez distantes les unes des autres.



Piège à rats

A le bout de bambou, ± 35 cm de longueur ;

B les deux cordelettes :

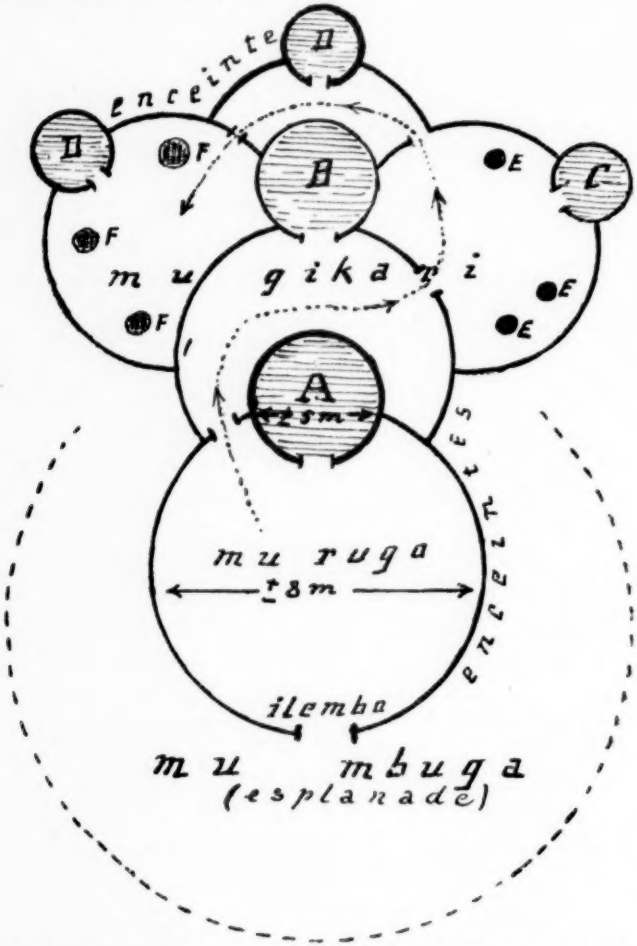
a : celle qui sert à tendre la branche flexible ;

b : le lacet ;

C la branche flexible ;

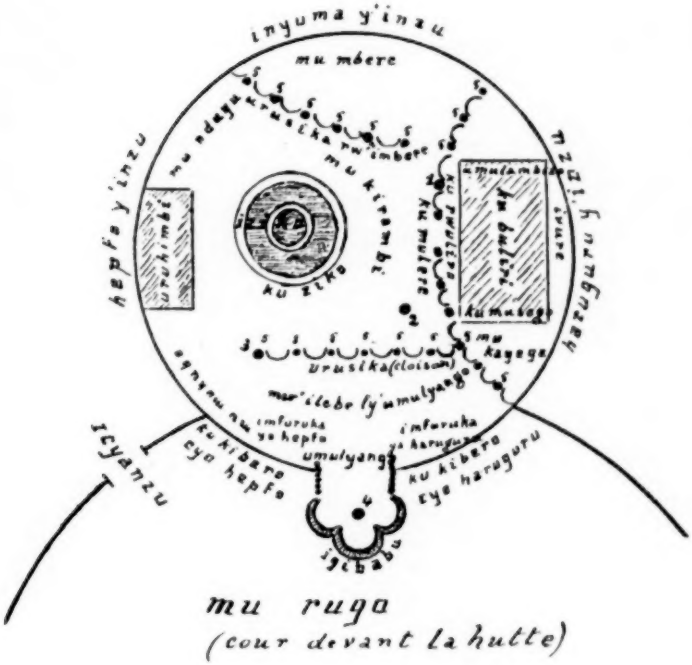
D l'appât.

Ce plan donne idée de l'habitation d'un notable Mututsi ; évidemment elle n'a pas toujours cette symétrie parfaite. Pour arriver dans le dernier enclos, il faut passer par tous les autres.



A hutte qu'on pourrait appeler de réception, précédée d'une cour et d'une esplanade ;
B hutte privée ;
C cuisine ;
D huttes des serviteurs ;
E cases des veaux ;
F greniers à vivres.

Plan de la hutte des Abatutsi.



Les piliers :

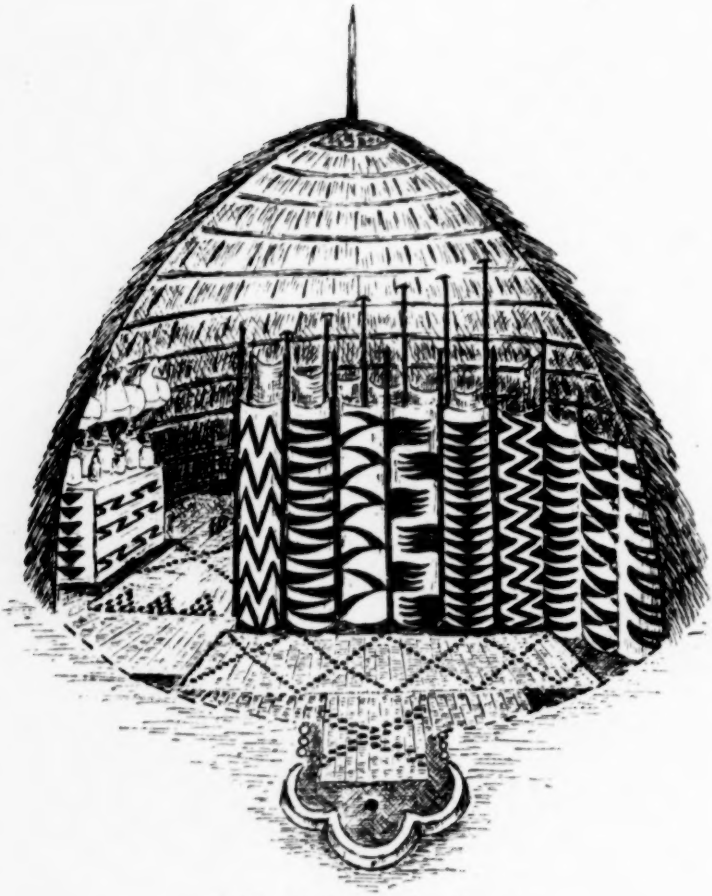
1 *urukingi rw'amacumu* : le pilier de la lance ;

2 *urukingi rw'urugambiro* : le pilier qui sert de dossier au maître du logis ;

3 *urukingi rwa mbonabihita* : le pilier du coin qui permet de passer dans l'intérieur de la case ;

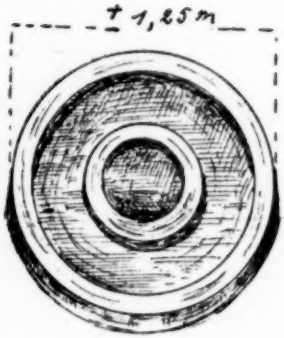
4 *urukingi rwa kanagazi* : le pilier soutenant le toit qui s'avance au-dessus de l'entrée de la hutte ;

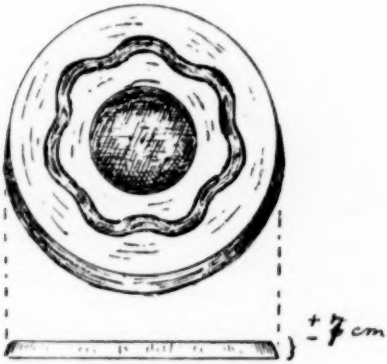
5 *inkingi* : les piliers qui soutiennent le toit et qui sont au nombre d'environ 25.



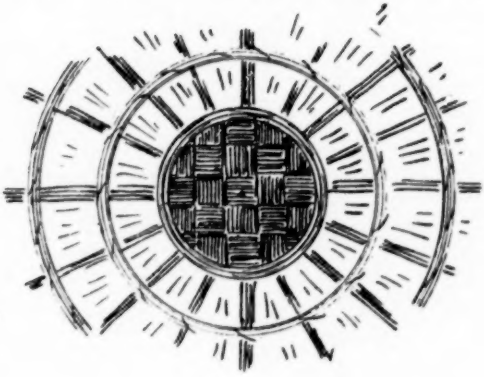
Intérieur de la hutte des Abatutsi.

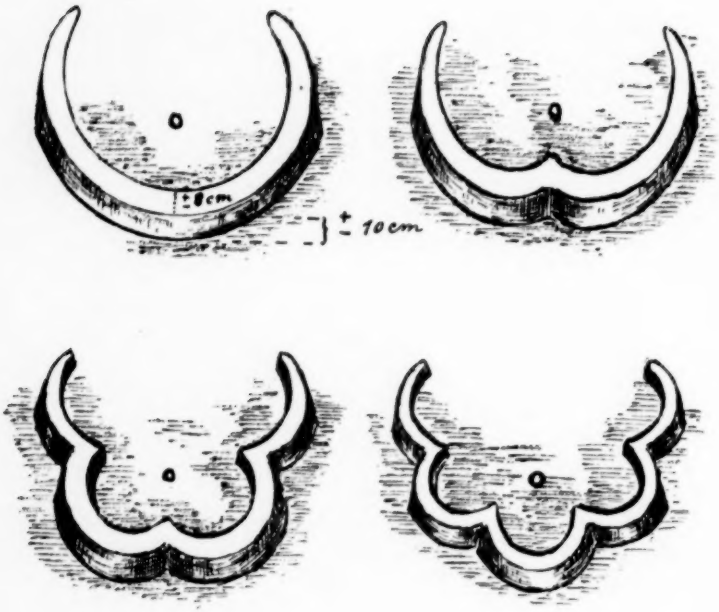
1° Le foyer





2° La clef de voûte





ibitabu

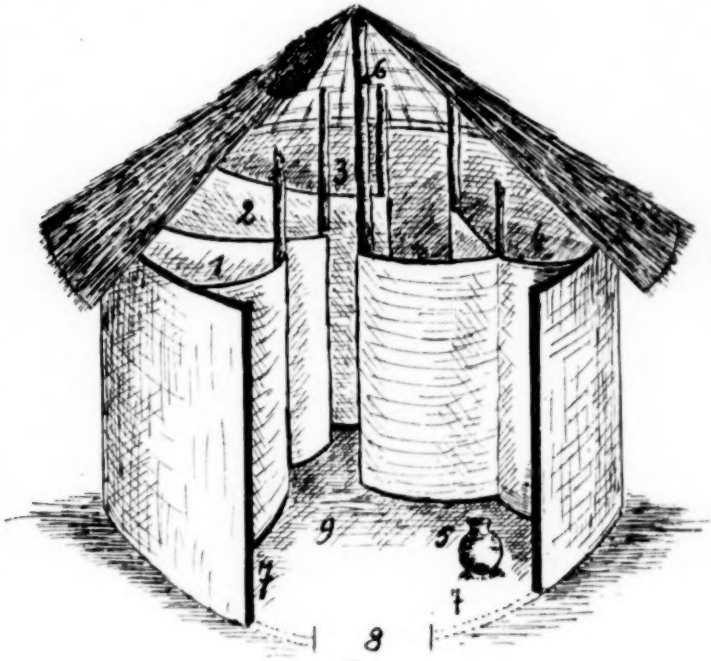
Planche XVIII

1. *Aspect extérieur de la hutte.*

A. Des Abahororo.

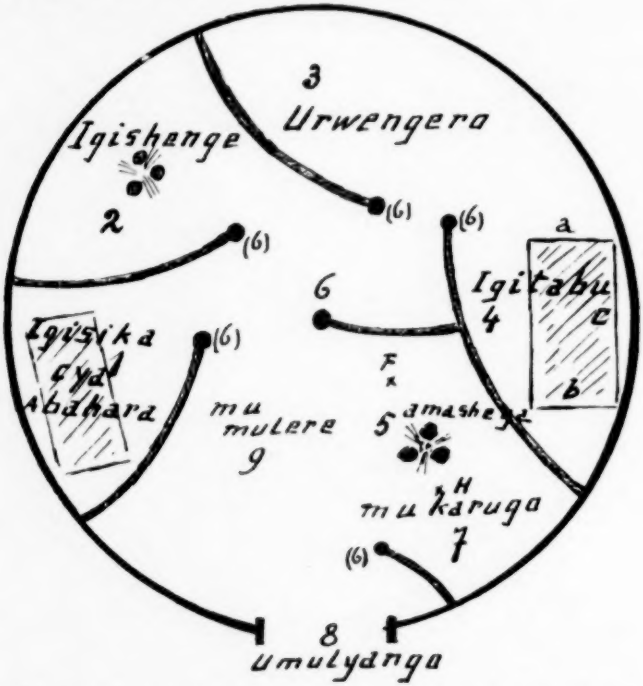
B. Des Abanyarwanda.

2. *Aspect intérieur de la hutte des Abahororo.*

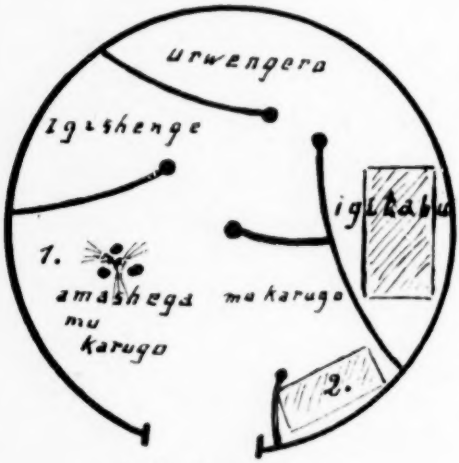


Plan intérieur de la hutte des Abahororo.

A. Avec une alcôve réservée aux filles (figure 1).



B. Sans alcôve réservée aux filles : dans ce cas le foyer se trouve à gauche (figure 2).



2 : lit des garçons.

WANDERUNGEN UND SCHICHTUNG DER VÖLKER IM « HERZEN AFRIKAS »

von Dr. Paul Schebesta
St. Gabriel-Mödling bei Wien

I. Die Völkerwanderungen am Albert-See

Im Anschluss an Franz Stuhlmann (1) wird hier unter „Herzen Afrikas" das hinter Naturbarrikaden jeglicher Art verschanzte Gebiet westlich des Albert-Eduard-Sees mit dem Ruwenzori-Gebirge und Semliki zwischen beiden, und der Ituri-Urwaldzone verstanden. Es ist bekannt, dass sich in diesem Kessel Völker, Rassen und Sprachen durcheinander drängten und mischten; doch ist man noch weit davon entfernt den Verlauf dieses Prozesses zu durchschauen. Hamiten, Niloten, Sudan-, Bantu-Neger und Pygmäen stossen hier seit Jahrhunderten aufeinander ohne an einander vorbeizukommen. Der stärkste Druck erfolgte von Norden her, wo der aufgeschlagene Boden einer Geländeflasche klafft, durch den Völkermassen einströmen, sich aber, je weiter sie gegen Süden vordringen, im verengenden Flaschenhals quetschen und pressen. Der Hals öffnet sich nach Süd-Ost gegen Uganda. Auch von dort zwängten sich gelegentlich Stämme zum Albert-See in entgegengesetzter Richtung durch, wennzwar dieses seltener war. Von Westen her erfolgte kein sonderlicher Druck gegen Osten, weil der Urwald Völkerverschiebungen im grösseren Stil nicht zulässt; wohl erfolgte die Besiedlung des Ituri-Waldes durch Negerstämme aus dem Westen, aber offenkundig in langsamer, sich friedlich gestaltender Infiltrierung, weniger durch Wanderung. Die Tradition kennt nur ein einmaliges Ausbrechen eines Negerstammes aus dem Wald in die Steppe, jenes der Bira,

(1) Stuhlmann, Dr. Franz, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika* (Berlin 1894).

die angeblich durch einen Pygmäenaufstand zum Verlassen des Waldes gezwungen wurden.

Der Prozess von Völkerdruck und Gegendruck hatte zur Folge, dass die am Waldrand sitzenden Stämme tiefer in den Wald gedrängt wurden, wo sie in der Regel ihre Rodungsbaukultur dem Urwald anpassten. Diese Rodungsbauern vernichteten den Wald in der Regel nicht, dazu waren sie an Zahl auch zu gering. Nur am Waldesrand, wo sich eine dichtere Bevölkerung niedergelassen hatte, wich der Wald schrittweise zurück. Die im Innern des Waldes fussfassenden Neger gingen hingegen eine Symbiose mit den ureingesessenen Pygmäen ein, glichen ihre Rodungsbaukultur der pygmäischen Wildbeuterkultur an, und wurden so dem Urwald angepasste *Feld- oder Rodungsbeuter.*

Die Völkerwanderungsstrasse von Nord gegen Süd ging zwischen Albert-See und Urwald entlang bis zum Semliki, südlich des Albert-Sees, wo sie den Fluss in der Richtung Uganda überquerte. Den gleichen Weg zurück konnten nur Völkersplitter über Fort-Portal nach Mboga in die Steppe nehmen. In keiner Richtung haben jemals Volksmassen, sondern nur Volksplitter den Durchgang erzwungen.

II. Die Wanderungen nach der Tradition

Ein beliebtes Thema der Traditionen dort ansässiger Völker und Stämme sind gerade diese immerwährenden Stammeswanderungen und Verschiebungen. Besonders jene Stämme, die bereits einen historischen Sinn entwickelt haben, pflegen diese Traditionen sehr. In jener Gegend sind es vor allem die organisatorisch hochbegabten Hamiten, während die Hackbaustämme nur wenig darüber zu berichten wissen, es sei denn, dass sie, unter dem Einfluss der Hamiten stehend, deren Wanderungssagen als die ihrigen ausgeben und darüber fabulieren.

So sehr man auch die Eingeborenen-Traditionen beim Aufbau der Völkergeschichte heranzuziehen berechtigt ist, so vorsichtig muss man doch in ihrem Gebrauch sein und darf die Kritik nicht ausseracht lassen. Vor allem müssen *die Traditionen mit den kulturellen und linguistischen Gegebenheiten konfrontiert werden.* Traditionen, die kulturelle und linguistische Völkereinheiten zerstören, müssen immer suspekt bleiben. Sammlungen von Traditionen der

in Frage stehenden Stämme am Albert-See-Ituri liegen bereits vor, lassen jedoch die gewünschte Kritik vermissen (2).

Eine solcherart verdächtige Tradition scheint mir jene der Gras-Babira zu sein, die ihre Herkuft aus Uganda, jenseits des Ruwenzori, herleiten, weil damit die sprachliche Einheit mit den Bira-Kumu und deren Verwandten zerrissen wird. Aller Wahrscheinlichkeit nach erzählen die Gras-Babira die Tradition der Hema, deren Vasallen sie sind, und die tatsächlich aus Uganda gekommen sind.

Ähnlich zu bewerten ist die Tradition der Bvuba, die ihren Stammsitz in das Lubero-Gebirge unter den Kondjo (Banande) versetzen, von wo sie längs des Semliki nordwärts wandernd bis zum Ruwenzori gelangt seien. Um das glaubwürdiger zu machen, lassen sie ihre Vettern, die Balese, auch von dort herkommen, die jedoch in weitem Bogen zum Lualaba abschwenkten, und von dort durch den Wald bis an den Ostrand des Waldes gelangt seien ! Wenn man aber weiss, dass diese Bvuba (von Kisiki) sich gern als Bashi-Banande ausgeben, dann ist es klar, dass sie eine Banande-Tradition als die ihrige ausgeben.

Von grosser Bedeutung hingegen sind z. B. Traditionen der Bovanuma, die von einem Zusammenleben mit den Budu am Albertsee (Mahagi-Gegend) erzählen, weil beide Stämme, die heute durch weite Waldstrecken voneinander getrennt sind, eine sprachliche Einheit bilden, die sie als ein einheitliches Volk dokumentiert.

Sudansprechende Bvuba hingegen kann man nicht aus dem Süden und Bira-Stämme, die dem westafrikanischen Sprachenkreis angehören, nicht aus Uganda kommen lassen. Hiermit soll nur auf die Wichtigkeit einer gesunden Kritik der Stammestraditionen aufmerksam gemacht werden.

III. Die Wanderungen im Licht der Anthropologie und Linguistik

Die folgende Abhandlung möge als ein Versuch gewertet werden, das Völkergewirr im „Herzen Afrikas" vom anthropologisch-linguis-

(2) Moeller, M. A., *Les grandes lignes des migrations des Bantous de la Province Orientale*. Bull. I. R. C. Belge, V. 1934, 1.

tischem Gesichtspunkt her zu klären. Demfolge besteht zunächst die Möglichkeit, zwei Schichten abzuheben, nämlich die älteste der Bambuti-Pygmäen und eine jüngere, die der Hema-Hamiten.

1. Die Bambutiden

Darüber, dass die älteste Bevölkerung jener Gebiete die *Bambuti-pygmäen* sind, dürfte man heute in Fachkreisen einer Meinung sein. Als Pygmide sind sie *rassisch* ebenso scharf gegen alle sonstigen Rassen in jenen Gebieten gekennzeichnet, wie sie als Wildbeuter sich kulturell von den Negern abheben. Sie haben sich deswegen rassisch relativ rein erhalten können, weil das Mischblut aus den Ehen mit Negern im Bereich der Waldneger verbleibt. Bambutinnen werden von Negern sehr oft und gern geheiratet, ihre Kinder jedoch bleiben im Vaterclan ; Negerinnen hinwieder heiraten nur ganz ausnahmsweise Pygmäen. Ich errechnete nur etwa 6 % Mischblut unter den Bambuti (3).

Die *kulturelle Situation* ist jedoch insofern eine andere, als sich die Bambuti viele negerische Kulturgüter assimilierten, ohne aber dadurch ihre angestammte Wildbeuterkultur verloren zu haben. Im gleichen Masse wie die Bambuti negerischen Kultureinflüssen Eingang gaben, wirkten sie auch auf die Waldneger ein, mit denen sie in Symbiose lebten, diese Wechselwirkung hat im kulturellen wie im sprachlichen Bereich deutlichen Niederschlag gefunden. *Hier stossen wir auf das wichtige Problem der Negro-Bambutiden*, rassisch, kulturell und linguistisch gesehen.

2. Negro-Bambutide und Paläneg ride

Die Negro-Bambutiden sind eine Kontaktrasse mit Mischkultur von Waldnegern und Bambuti, wie auch deren Sprachen ein Kontaktprodukt aus pygmäischen und negerischem Sprachgut ist (4 u. 5).

Die negro-bambutide-Kontaktrasse findet sich einerseits im Ge-

---

(3) SCHEBESTA, Paul, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri* (Brüssel 1938-1950).

(4) SCHEBESTA, Paul, *Les Pygmées du Congo Belge* (369 ff), (Bruxelles 1952).

(5) SCHEBESTA, Paul, *Das Problem der Pygmäensprache*. Aus „Kultur und Sprache" (Wien 1952).

biet der Kumu-Bira (Bantu), andererseits bei den (Süd-)Balese (Sudanneger). Es sind dies offenkundig jene Negerkontingente, die am längsten in innigster Symbiose mit den Pygmäen leben. Doch machen die Negro-Bambutiden nicht ausschliesslich die Waldneger am Ituri aus ; neben ihnen existieren noch andere Waldstämme, die aber nur wenig oder kaum Pygmäenblut aufgenommen, sich vielmehr blutreiner erhalten haben. Die Fixierung dieser Rasse und deren Kultur (*Palänegride* genannt) ist ein besonders wichtiges Problem.

H. Johnston (6) gab durch Beschreibung eines simiesken Typus am Semliki den Anlass zur Aufstellung einer Sonderrasse in Afrika, der Montandon den Namen „Palänegride" gab (7). E. v. Eickstedt gibt von ihr folgende ausführliche Beschreibung : „Die Urwaldneger sind mittelgross, meist nur mesokephal ; sie haben längeren, schwerfälligen Rumpf, kürzere Gliedmassen, kurze Beine, kleine Hände und Füsse, die plattfussartig aufliegen. Die Lordose ist bei Frauen stark, das Gesäss umfangreich ; der Bauch ist vorgewölbt, die Gestalt untersetzt. Das ziemlich niedrige Gesicht der Männer ist grob und prognath, das der Frauen flach, knopfnasig und primitiv. Die Nase wird auch als klobige Trichternase bezeichnet, die aber weniger breit ist als beim Sudanneger, auch die Lippen sind weniger dick. Die sehr flache und breite Nasenwurzel liegt tief unter den überragenden Stirnbogen... Der Mund ist sehr gross, an den Lippen findet sich stets Procheilie und Lippenleiste. Das fliehende Kinn ist häufig... Der Schädel hat rundliche Form... Die Stirn ist steil und eng und zeigt ausgeprägte *tubera frontalia*. Bei den Frauen ist nicht nur der Nasenrücken, sondern selbst die Nase eingesattelt und stark nach oben gestülpt. Dieses knopfartige Gebilde geht in eine schnauzenartige stark vorgeschobene Lippenregion über, von der dann die Kinnregion kahnartig flach zurückweicht" (7 u. 8).

Ich hatte schon anderwärts (7) darauf aufmerksam gemacht, dass diese Beschreibung auf die Kontaktrasse der Negro-Bambutiden

(6) Johnston, H., *The Uganda Protectorate* (London 1904), I, 510 ff.

(7) Schebesta, Paul, *Die Waldneger, Palänegride und Negro-Bambutide am Ituri*. Anthropos, LI-LIV, 1946-1949, S. 164 ff.

(8) Eickstedt, E. v., *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, (Stuttgart 1934), S. 534.

passt, dass also damit nicht eine eigenständige Neger-Wald-Rasse konstituiert sei. Diese Beschreibung stellt eine Anzahl durchaus bambutider Merkmale heraus. Es ist verständlich, dass JOHNSTON bei seinem ersten Zusammentreffen mit dem „simiesken Banandetypus", wie er ihn nennt, den rassischen Mischcharakter nicht erkennen konnte. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Beschreibung dieses Rassetypus durch v. EICKSTEDT, den er nach MONTANDON Palänegride nennt, eben die Mischrasse der Negro-Bambutiden ist.

Es bliebe die Frage zu erörtern, ob es neben der Negro-Bambutiden-Waldrasse noch eine rein negerische Waldrasse gibt, die man dann palänegrid nennen könnte. Unstreitig leben im Ituriwald manche negride Stämme, die nicht der beschriebenen negrobambutiden Kontaktrasse angehören. Sie ziehen sich durch den ganzen Waldgürtel vom Albert-See bis zur Atlantischen Küste und greifen über den Urwald hinaus in die Steppe nach Norden. Am Ituri zählen die Ngelima, Bali, Ndaka, Budu, Lika und Medje dazu, ebenso die Mamvu und übrigens auch die Ost-Sudanstämme. Auch die Zande mögen noch hierhergehören, obwohl sich unter ihnen und den Ost-Sudanesen Nilotenmischblut findet. Dicht am Albert-See, im Süden, sind ihr auch noch die Balendu, Gras-Babira, Nyari und Woyse zuzuzählen. Als charakteristische Merkmale der Palänegriden hebe ich hervor die durchwegs grauschwarze Hautfarbe, das wolligkrause Haar und die Neigung zum stärkeren Bartwuchs, eine mittlere Körpergrösse mit breiten Schultern, normale Körperproportionen. Auf dem kurzen Hals sitzt der runde Kopf mit dem massigen, groben vierkantigen Gesicht, betonter Prognathie und Procheilie. Die Trichternase ist typisch, deren Wurzel tiefer gesattelt ist, so dass die grossen, weitoffenen Augen nahe zusammenrücken, aber tief liegen. Der aufgeworfene Mund ist breit. Die Wangenpartie erscheint eingedrückt, das Kinn ist breit.

Augenscheinlich ist diese Rasse aus der Feuchtsteppe in den Urwald eingedrungen, ohne ihn auszurotten, vielmehr hat sie sich ihm anbequemt, ohne ihrer angestammten Rodungswirtschaft untreu geworden zu sein, nur dass sie, analog der pygmäischen Wildbeuterwirtschaft, zur Feld- oder Rodungsbeuterwirtschaft umgestaltet wurde, die auf Vorrat verzichten konnte, da die Rodungen den täglichen Nahrungsbedarf das ganze Jahr hindurch decken.

Verhält es sich so, dann kann man die Palänegriden wohl als

Feld- oder Rodungsbeuter ansprechen, nicht aber schlechthin als Waldrasse, weil sie über den Gürtel des Regenwaldes in die Steppe reichen. *Diese Palänegriden nun machen die negerische Komponente der Negro-Bambutiden aus, die sich den Bambuti aufgepfropft hatte.*

Im Bereich der Kultur der Negro-Bambutiden und der Bambuti sind, wie bereits erwähnt, weitgehende Angleichungen erfolgt. Die Bambuti haben sich so viele negerische Kulturgüter angeeignet als es ihre Wildbeuterwirtschaft zuliess. Sie gaben sie jedoch zugunsten der negerischen Feldbeuter- oder Rodungsbeuterwirtschaft nicht auf. Es kann nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, dass auch die Neger von den Pygmäen manch typisches Waldkulturgut übernommen haben, wodurch sich die Neger erst der Umwelt des Regenwaldes anzupassen vermochten. Das wird aber immer wieder übersehen oder geflissentlich in Abrede gestellt.

Schliesslich mussten auch die Palänegriden, soweit sie in den Urwald eindrangen, sich ihm und damit der Negro-Bambutiden-Kultur anpassen, so dass man mit Recht von einer einzigen Waldkultur sprechen kann ; *der Regenwald hat die Kultur seiner Bewohner weithin nivelliert.* Die Differenzierung zeigt sich in der Wirtschaft hauptsächlich darin, dass die Bambuti Wildbeuter blieben, die Waldneger Feld- oder Rodungsbeuter wurden ; beide liessen es grundsätzlich mit der Nahrungsbeschaffung auf Gleichverzehr bewenden. Nur am Urwaldrand zeigt sich sporadisch schon Speicherwirtschaft, als Reminiszenz aus der Steppe.

3. Sprache der Bambuti und Negro-Bambuti

Der überzeugendste Beweis für die Existenz einer negro-bambutiden-Schicht am Ituri ist das Vorhandensein einer Sprachgruppe, die eine Kontakterscheinung aus Negeridiomen und der Pygmäensprache ist. Das Grundelement ist die Pygmäensprache, der sich im Süd-Westen ein Bantu-Element aufgepfropft hat, dessen Resultat *die Sua-Bira-Sprachengruppe* wurde. Im Nord-Westen jedoch lagerte sich der Pygmäensprache ein Sudan-Element über, woraus *die Efe-Balese-Sprachengruppe* hervorging. Pygmäen und die jeweils zugehörigen Negro-Bambuti sprechen seitdem dieselbe Sprache, die Bambuti mit typisch pygmäischer, die Negro-Bambuti mit negerischer

Phonetik. Das pygmäisch-linguistische Grundelement verbindet die beiden Gruppen Sua-Bira mit Efe-Balese zu einer Einheit, ein Beweis dafür, dass das pygmäische Idiom der tragende Faktor dieser Sprachengruppe ist. Die palänegriden Waldneger jedoch behielten — konform der rassischen Gegebenheit — ihr Negeridiom (s. dazu 4 und 5) bei.

Im vorhergehenden wurde dem Idiom der Aká-Pygmäen keine Rechnung getragen, weil ich dieses als Negersprache in Pygmäenmund ansehe. Eine neue Veröffentlichung V. VAN BULCKS (9) drängt zu einer vorläufigen Stellungnahme zu der Aká- oder wie sie VAN BULCK nennt der Asua-Gruppe. Nach mehrmonatigem Zusammenleben mit den Kango am Apare und einer Reise unter den Basua der Bandaka längs des Ituri, ferner unter den Bambuti Kayumbas (Bambo) am rechten Ituriufer und am Ngayu unter den Balenge, lernte ich die Asua-Gruppe auf dem Karawanenpfad nach Bafwabaka unter den Babeyru und dann bei Bafwabaka selbst am rechten Nepoko-Ufer und schliesslich auch bei einer anderen Gruppe am linken Nepoko-Ufer sowie bei Babonde und Medje kennen. Schon beim ersten Zusammentreffen (1929) im Beyru-Dorf Mangbalu brachte ich in Erfahrung, dass sich die dortigen Pygmäen *Asúa* nannten (vermutlich ist das *a* in *Asúa* das Pluralpräfix wie *a-ká* von *na-ká*), während die Beyru sie Aká und die Kango-Pygmäen Badike hiessen. Mir gegenüber gaben sich die Leute auch als Ba-dike aus, welchen Namen ich auch beibehielt, um den Unterschied zu den Ba-sua festzuhalten. Die Bambuti an der Ngayu-Mündung nannten sich gleichfalls *Asúa* (*Atsúa*), jene bei Medje jedoch *Masōa* (10) und die Bambuti bei Mokope, unweit Panga *Bale-ú*, ihre Sprache aber hiess *Nabagwá*. Die vier Sprachproben, die ich bei Durchquerung des Gebietes aufzunehmen Gelegenheit hatte, muteten so stark von Mangbetu bezw. Beyru beeinflusst an, trotzdem ich eigenartige Wortwurzeln fand, die ich damals zu vergleichen keine Gelegenheit hatte, dass ich von einer tieferen Erforschung dieser Sprachengruppe absah und mich lieber dem Sua und Efe zuwandte.

---

(9) VAN BULCK, Dr. Vaast, *Existe-il une langue des Pygmées en Afrique Central?* In „Kultur und Sprache" (Wien 1952).

(10) HUTEREAU, *Les Negrilles de l'Uele et de l'Ubangi.* Congo 1924, avril, p. 499.

Die Grammatik dieser Sprache kann ich nicht beurteilen und weiss daher auch nicht, ob in der *Asua-ti* der gleiche Sprachgeist herrscht wie er in meiner Studie (s. 5) von Sua-Bira und Efe-Balese dargelegt wurde.

Eine fruchtbare Erörterung des Problems wird erst nach Veröffentlichung der gesammelten Materialien möglich sein.

4. Sprachen und Wanderung der palänegriden Bantu

Die linguistische Situation unter den Palänegriden des Ituriwaldes ist folgende : Am östlichen Ituri-Waldrand und auch nördlich der Negro-Bambutiden Bira-Kumu finden sich typische bantuische Sprachen mit Klassenpräfixen und der üblichen Konkordanz im Satz, was dem Sua-Bira fehlt. Diese auffallende Erscheinung kann nur damit erklärt werden, dass die intakt gebliebenen Bantu-Idiome entweder eine nur sehr oberflächliche oder noch sehr junge Berührung mit den Pygmäen haben. Jedenfalls standen sie mit ihnen nicht in Berührung als die Bambuti noch ihre eigene, unverfälschte Sprache redeten. *Die Kumu-Bira müssen daher die ersten Bantu gewesen sein, die mit den Pygmäen in Symbiose traten*, weswegen man sie als eine *frühere Einwanderungswelle der Palänegriden in den Ituriwald ansprechen muss.* Da das Bira-Kumu dem Wortschatz nach mit den Bantu-Idiomen der sonstigen Palänegriden verwandt ist, die alle dem westafrikanischen Sprachenkreis angehören, können sie nur dieser Gruppe der Palänegriden angehören und *nur aus dem Westen, nicht aus dem Osten gekommen sein*, wie es manche Tradition glaubhaft machen will. Die Einwanderung muss schon in altersgrauer Zeit stattgehabt haben, weil nur so die negro-bambutide Rassen-, Kultur-und Sprachengruppe erklärt werden kann, denn die ursprünglich palänegriden Bira-Kumu wurden durch Symbiose mit Pygmäen zu Negro-Bambutiden, auch sprachlich.

Die noch intakt gebliebenen *palänegriden Bantu* des uns interessierenden Gebietes gehören zwei linguistischen Gruppen an. Die *westliche Gruppe* machen die Nyali-Budu-Ndaka-Bombo (auch Bambo) aus, die *östliche Gruppe* die Lika (Liko)-Bali.

Die Bali-Lika, die sich den Ngelima und Bua im Osten anschliessen, sind offenkundig spätere Eindringlinge in ihre jetzigen Wohn-

sitze. Alles spricht dafür, dass sie ehedem nördlich gegen den Urwaldrand sassen und durch einen Druck aus der Steppe von Norden her an den Ituri gedrängt wurden. Dieser Druck scheint von den Mangbetu ausgegangen zu sein. Der Einfluss der Mangbetu wirkte sich auf die nördlicheren Lika viel stärker aus als auf die südlicheren Bali. Welche weitere Zusammenhänge die sprachlichen Gegebenheiten aufdecken werden, harrt noch der Untersuchung.

Schwieriger ist *das Nyali-Budu-Ndaka-Problem* zu klären. Allem Anschein nach sassen diese Stämme ehedem am nordöstlichen Urwaldrand und sind nur mit Gewalt in den Wald gepresst worden, wie das Beispiel der Ndaka-Bombo zeigt. Sprachlich bilden sie unmissverständlich eine Einheit ; kulturell jedoch weichen die Budu infolge des Mangbetu-Einflusses von den (Ndaka)-Nyali ab. Die Ndaka sind von den Bali, die Bombo von den Bira kulturlich beeinflusst. Auffallend an dieser Gruppe ist die starke geographische Zerklüftung, die sich durch zwei bezw. drei Völkerwanderungen erklären lässt. Angenommen, diese Gruppe sei tatsächlich der östlichste Ausläufer der West-Bantu, zu denen sie sprachlich gehört und sie sass ehedem, wie die Tradition es will, in der Nähe des Albert-Sees, dann wurden zunächst die Nyali von den Budu-Ndaka durch eine Nord-Süd-Wanderung fremder Stämme abgesprengt, die anscheinend durch einen frühen Mangbetustoss gegen Süden ausgelöst wurde. Die Budu-Ndaka wurden gegen Westen geworfen und von den Nyali getrennt, diese durch eine später erfolgte Südwanderung der Ost-Sudanstämme gegen Südwest an den Waldrand gedrückt. Dort wurden die Nyali durch den Ausbruch der Bira von Osten her in die Steppe auseinandergesprengt, so dass die Süd-Nyali, die sich Bo-vanuma nennen, bis in die Mboga-Gegend und südlich davon bis zum Semliki an den Urwaldrand gedrückt wurden. Ihrer Tradition nach waren sie schon in jener Gegend sesshaft als die Bahema ins Land kamen.

Ein neuerlicher Besuch bei den Bo-vanuma überzeugte mich, dass ihre Symbiose mit den Bambuti keine so innige ist, dass man sie als Negro-Bambutide ansprechen könnte, was besonders sprachlich nicht zulässig ist.

Die Budu-Ndaka welche, wie vorhin gezeigt, am nördlichen Urwaldrand zu wohnen kamen, wurden durch einen späteren Wanderungsdruck, tiefer in den Ituriwald gedrängt. Die Bombo und

Ndaka gelangten dabei bis an den Ituri und darüber hinaus. Ihre Vorhut, die Babeke, wurde durch Symbiose mit Sua-Bambuti zu Negro-Bambutiden mit einem eigenen bantuischen Negro-Bambutiden-Idiom (ohne Klassenpräfixe und Konkordanz). Die Babeke sitzen als winziger Völkersplitter östlich von Avakubi.

In der gleichen Periode kamen die Bali-Lika in Bewegung und zwar schoben sich die Bali westlich der Ndaka, die Lika westlich der Budu bis zum Ituri vor.

Ein sprachlich-völkisches Kuriosum unter den Bali sind die Belueli, gewöhnlich Dorf-Basúa genannt. Dieser winzige Stamm am Apare (Weg Bomili-Bafwasende) ist in jeder Beziehung als negro-bambutid anzusehen. Eine Komponente der Belueli sind Neger mit eigenem Bantu-Idiom, die andere sind Pygmäen. Rassisch, kulturell und sprachlich weisen sie sich als Negro-Bambutide aus. Leider ist ihre Sprache (mit mangelhaften Klassenpräfixen und mangelhafter Konkordanz) fast völlig vergessen.

Wenden wir uns noch dem Ostrand des Ituriwaldes zu, wo die Nyali (Nord) und Bo-vanuma (Süd-Nyali) in zwei allerdings kleinen Enklaven sesshaft wurden. Dort leben noch südlich der Bo-vanuma an den westlichen Ruwenzorihängen die sogenannten Bamba (Ba-amba, Wa-bamba). Der Name bedeutet „Bergbewohner". Es sind das Birasprechende Stämme, die zum grossen Block der Bira-Kumu gehören, der von Stanleyville über Beni bis zum Ruwenzori reicht. Seit geraumer Zeit sind die Bamba durch den Einbruch der Banande in den Wald vom Hauptkontingent der Bira getrennt. Die Pakombe und Pere bilden die Verbindungskette von Ost nach West. Pakombe und Pere sind Negro-Bambutide in noch eminenterem Sinn als die eigentlichen Bira längs der Strasse Kifuko-Epulu.

Bamba werden jedoch auch die dort ansässigen Bvuba und Wa-woyse (Watalinga) genannt, und das insoweit auch mit Recht als sie Bergbewohner sind. Bamba ist nämlich kein Stammesname. Auch die Bamba sind als Negro-Bambutide anzusehen.

An die Bamba grenzen gegen Norden — um mit der Aufzählung der Bantustämme fortzufahren — die Wa-woyse (in der Literatur besser als Watalinga bekannt). Rassisch und linguistisch gehören sie zu den Ost-Bantu der Uganda-Nyoro-Gruppe.

Die Banande (auch Ba-kondjo = Bergbewohner, genannt), die erst in letzter Zeit immer tiefer in den Urwald eindringen, ihn vor

sich her ausrottend, sind hackbautreibende Bergbewohner mit archaischer Sprache. Sie gehören zum Stock der Hunde und Hutu und stehen — wie auch die Watalinga — rassisch und kulturell den Palänegriden nahe.

Die bantusprechenden Bahema (äthiopide Hamiten) drangen aus Unyoro (also von Osten) in die Steppe längs des Albert-Sees vor, wo sie sich zu Herren der ansässigen Bauernstämme (ausser den Balendu, die ihnen am längsten Widerstand leisteten) aufwarfen.

5. Sprachen und Wanderungen der negro-bambutiden und palänegriden Sudaniden

In diesem Abschnitt kommen Negride zur Sprache, die rassenmässig teils Negro-Bambutide sind, wie die Balese, hauptsächlich aber Palänegride. Sprachlich gehören sie den Sudaniden an, wovon die westlichen zur Mangbetu-Gruppe, die östlichen zur Ost-Sudangruppe zusammengefasst werden, von denen wieder die Mombutu-Mamvu-Balese-Mabendi-Bvuba als Sonderzweig zu gelten haben. Kulturell betrachtet sind es Völker der altnigritischen Kultur und soweit sie Waldneger geworden sind, gehören sie der Feldbeuterkultur an. Vor allem sei auf die Negro-Bambutiden dieser Gruppe aufmerksam gemacht, die in Gegenüberstellung zu den früheren Bantu-Negro-Bambutiden mit den Sua-Pygmäen als Correlat, Sudan-Negro-Bambutide sind, mit den Efe als pygmäische Entsprechung. Das pygmäische Element ist jedoch beidemale dasselbe.

Der tiefe Einbruch der Mangbetustämme in den Ituriwald von Nord gegen Süd schob die Palänegriden und Negro-Bambutiden am Ituri weitgehendst durcheinander. Die Mangbetustämme sind längs der Wanderungslinie bis Opienge vorgedrungen und reihen sich von Süden gegen Norden als Barumbi, Babeyru, Popoi, Makere und Medje aneinander. Sie alle haben ihre Kultur dem Urwald assimiliert. Sie stecken wie ein Pfeil zwischen den Kumu und Bira im Süden und den Bali-Lika und Ngelima-Bua im Norden (11).

Der kulturelle waldfremde Einfluss der Mangbetu ist nur nördlich

(11) Der hier gemeinte Einbruch der Mangbetustämme in den Urwald ist nicht mit dem geschichtlich belegten aus der neueren Zeit identisch, sondern muss viel früher angesetzt werden.

des Ituri am Nepoko und in der Poko-Gegend bei den Pygmäen spürbar und ist jüngeren Datums.

Meiner Erfahrung nach kam es bei den Mangbetu nirgendwo zu einer so innigen und langandauernden Symbiose mit den Bambuti wie im Bereich der Bira. Darum gibt es *keine Negro-Bambutide von Mangbetu-Prägung.* Am ehesten kämen dafür die Babeyru in Verdacht, die als zerklüftete Enklaven im Ituriwald viel mit Bambuti zusammen wohnen. Doch wie schon vorhin angedeutet wurde, kam es meiner Erfahrung nach nirgendwo zur Ausbildung eines negro-bambutiden Idioms von Mangbetu-Prägung, es sei denn, P. VAN BULCKS Verdacht würde sich bestätigen, dass das Asua-tí ein solches Idiom wäre, was ich jedoch bezweifle.

Übergehend zur Besprechung der *Ost-Sudaniden* westlich des Albert-Sees, sei das Augenmerk zunächst auf die nördlich der Pygmäenzone siedelnden Mangbele und Pseudo-Bangba gerichtet. Unter letzteren versteht LIESENBORGHS (12) die Mayenga-Boti und Mabadi, die ursprünglich Bantu waren, dann aber sudanische Sprachen angenommen haben. Sie sollen die Vorhut der nördlichsten Bantu gegen Osten gewesen sein. Die Bira sollen den Mangbele und Pseudo-Bangba nahestehen. Dafür spricht auch die Namensübereinstimmung, nennen sich doch die Babira gleichfalls Ba(n)'gba, wie die Pseudo-Bangba und eine Gruppe unter den Wangelima. CZEKANOWSKI (13) allerdings versucht den Namen von anderswoher abzuleiten, aber doch wohl mit Unrecht. Nach LIESENBORGHS ging die Wanderung der Mangbele und Pseudo-Bangba zu gleicher Zeit vor sich, aber parallel zu jener der Babira, jedoch viel nördlicher.

Ich hingegen vermute, mit gutem Grund, dass die Babira einer früheren Wanderungswelle angehören ; beide Kontingente (Kumu-Bira und Pseudo-Bangba-Budu-Nyali) aber gehören dem Stock Palänegrider an und kommen aus dem Westen.

Hier sei noch ergänzend zur Wanderung der Nyali-Budu das eingeschaltet, womit LIESENBORGHS nichts Rechtes anzufangen weiss. Da sie Merkmale der Steppenkultur tragen und stets am Urwaldrand, ehedem vielleicht gar in der Steppe sassen, mögen sie mit den

---

(12) LIESENBORGHS, Dr. Oswald, *Bijdrage tot de Studie der Voorgeschiedenis van Noord-Oost Congo.* Congo 1932 (II), 708 ff.

(13) CZEKANOWSKI, Dr. Jan, *Forschungen im Nil-Kongo Zwischengebiet.* 2. Bd. Ethnographie (Leipzig 1924), S. 184 f.

Mangbele und Pseudo-Bangba gleichzeitig nördlich des Ituriwaldes gegen Osten vorgestossen sein. Die Boti werden zuweilen als Budu angesprochen und LIESENBORGHS berichtet, dass die Bombi sich die Mombutu unterworfen hätten. Die Budu nennen sich in ihrer Sprache auch Bombi, was „Menschen" bedeutet. Es spricht also manches dafür, dass gerade *die Budu-Nyali die allerersten Bantu waren, die zugleich mit den Mangbele-Pseudo-Bangba als deren Vorhut nördlich des Urwaldes* bis zum Albert-See vorgestossen waren, und zwar nicht sehr viel später als die Kumu-Bira in den Urwald einsickerten.

Wie LIESENBORGHS schreibt, wurden die Mombutu später von den Bangba, die Mamvu von den Mangbele unterworfen. Da jedoch feststeht, dass die Bangba gemeinsam mit den Mangbetu in südöstlicher Richtung gegen den Ituriwald vorgedrungen sind, ist diese Wanderung später als jene West-Ost-Wanderung der Mangbele, Pseudo-Bangba und Nyali-Budu anzusetzen. Dieser Vorstoss der Mangbetu und Vasallen ins Gebiet der Bantu (wahrscheinlich Kumu-Bira) mag für das bantuische *timbre* im Mangbetu verantwortlich sein. Auf jeden Fall muss die Sprengung der Budu von den Nyali in diese Zeit und als Wirkung des Vorstosses der Mangbetu und Vasallen gesetzt werden. Wir hätten uns die Situation an der Nordseite des Ituriwaldes in jener Periode so zu denken, dass die dort sesshaften Bantustämme vom Mangbetustoss zersplittert, zum Teil sogar sudanisiert und in den Wald hineingedrängt wurden ; im Westen die Bali-Lika, dann die Ndaka-Budu, die Pseudo-Bantu und am Albert-See die Nyali.

Es sei nun das Augenmerk wieder auf die Ost-Sudanstämme gerichtet, die in der besprochenen Epoche noch nicht in ihren jetzigen Wohnsitzen, sondern nördlich und nordöstlich davon (z. T. jenseits des Nil) sassen.

Ich möchte hier von einer Nachricht des Grosshäuptlings der Mamvu, KERESE bei Andudu, ausgehen, der mir mitteilte, dass die Mamvu selbst sich *Tengo* und die Budu *Wa-mundo* nennen. Ihrer Überlieferung nach stammten sie aus der Kibali-Gegend, von wo sie sich in uralten Zeiten schon bis nach Gombari vorgeschoben hätten, wo sie von den Mangbele vertrieben wurden. Die Mamvu flüchteten in den Wald zu den Balese, ihren Brüdern, wie KERESE die Balese nannte. Die Mombutu (Mangutu) gab er als fernere Verwandte aus.

Diese Nachricht und die linguistisch-kulturelle Situation am nordöstlichen Urwaldrand lässt folgende Wanderung und Lagerung der Stämme mutmassen : Zu jener Zeit, als die Mamvu am Kibali und später bei Gombari sassen und die Mombutu von den Bombi unterjocht wurden, hielten die Balese südlich davon den Ostrand des Waldes besetzt ; die Vorhut der Balese war schon im Wald sesshaft und lebte mit den Pygmäen in Symbiose. So entstand die Schicht der *sudanischen Negro-Bambutiden*, deren Negersubstrat hauptsächlich die Süd-Balese sind. Es entwickelte sich das Efe-Idiom bei den Pygmäen und in der negro-bambutiden Mischbevölkerung das negro-bambutide Balese, wie es heute vorliegt. Die Periode, in der dieses erfolgte, scheint etwas jünger zu sein als jene der Herausbildung des bantuischen negro-bambutiden Bira-Sua, aber immerhin liegt sie weit zurück und ist vor die Zeit der Mangbetuwanderung anzusetzen.

Die Bvuba bildeten wohl die Vorhut der Balese-Mamvu, sassen aber eher in der Steppe als im Wald ; jedenfalls fehlte ihnen damals der enge Kontakt sowohl mit den Pygmäen als auch mit den Mamvu.

Damals schon dürften die Balendu den Nil überschritten haben, die, ihrer Tradition entsprechend, von jenseits des Nil, nördlich des Albert-Sees kamen und mit den Balese in Kontakt waren, was die linguistische Situation zu bestätigen scheint.

Der Stoss sudanischer Völker gegen Süden, der von Azande und Niloten ausgelöst wurde und zeitlich später liegt als jener der Mangbetu, scheint die folgenschwersten Völkerbewegungen in unserem Gebiet ausgelöst zu haben. Im Westen schoben sie die Ost-Sudan-Völker Logo, Logbara-Madi und Balendu längs des Albert-Sees gegen Süden vor. (Der vorgenannte Kerese zählte bezeichnenderweise die Logo zu den Azande !) Die Folge dieser Wanderung war, dass die noch am Waldrand sitzenden Balese (Karo-) südwestlich, die schon im Wald lebenden Balese südlich über den Ituri getrieben wurden und einen Teil des Ost-Babira (Salambongo) vom Hauptteil absprengten. Die Nyali wurden nach Südwesten an den Urwaldrand teilweise bis an den Semliki gedrückt und die Bvuba gar darüber hinaus geschoben.

Nur eine solche oder ähnliche Entwicklung vermag zwanglos die gegebene Situation im östlichen Ituriwald zu erklären. Die Bildung der negro-bambutiden Süd-Balese und ihres Idioms setzt eine lange

und intime Symbiose mit den Pygmäen voraus. Viel oberflächlicher und auch jüngeren Datums ist der Kontakt der Karo-Balese und Bvuba wie auch der Nyali mit den Pygmäen. Es ist eine Verkennung der Wirklichkeit, wenn V. VAN BULCK schreibt : „Au Nord de l'Epulu, c'est le pays des 'Baretse-Karo ; les Pygmées y parlent l'Efe, qui n'est autre que le dialect 'Baretse-Karo" (s. 9/365).

Es scheint, dass in jener Periode eine Nilotenwelle von Nordost und eine Azandewelle von Norden her sich gegen Süden in Bewegung setzte, die die Ost-Sudaniden zwischen Albert-See und Urwald, die Bvuba-Nyali bis an den Semliki, die Balese-Mamvu in den östlichen Urwald, die Bombo-Ndaka und westlich davon die Barumbi-Babeyru, Popoi noch tiefer in den Ituriwald drängte. Die Lika-Bali scheinen zunächst in südwestliche Richtung gedrängt worden zu sein — will man ihren Traditionen glauben — und zogen dann den Aruwimi hinauf bis zum Nepoko.

Einer besonderen Erwähnung verdient noch der eigenartige Stamm der Ndo-Okebo unter den Ost-Sudaniden im Quellgebiet des Ituri, der von den einwandernden Alur in drei Gruppen zersplittert wurde. Sie selbst nennen sich *Membi*, die Mamvu heissen sie *Mombi* und die Logbara *Andaka*, Namen, die an die Budu-Ndaka erinnern. Sind sie vielleicht ein Rest dieser Stämme, die inzwischen sudanisiert wurden?

Auf die jüngsten Wanderungen der Hema, Gras-Bira und Alur gehe ich nicht näher ein, verzeichne sie jedoch im folgenden Überblick der Wanderung als besondere Wanderungswellen.

Anmerkung. — Ergänzend seien noch Traditionen über Wanderungen einiger Stämme vorgelegt, die ich während meiner Expedition gesammelt habe.

Vor zwölf Generationen seien die *Alur* ins Land gekommen, nachdem sie den Nil am Nordende des Albert-Sees überquert hatten. Ihrer waren sieben Häuptlinge mit ihren Vasallen (Madi und Abira) (vergl. dazu *-iro, abiro* : Sklave, wie es von Ganda und Nyoro gebraucht wird. Davon dürfte auch Bira (Ba-bira) abzuleiten sein. Vor den Alur sollen die Nord-Balendu und Okebo den gleichen Weg gekommen sein. Die Balendu wurden Hackbauer, die Okebo aber Schmiede der Alur. Die Banyari waren jedenfalls schon im Land, als die Alur kamen, die auch deren Bananenpflanzungen besetzten, also sie daraus vertrieben.

Die Süd-Balendu scheinen den Semliki nicht nur erreicht, sondern auch überschritten zu haben. Ihr Ahnherr Bindi soll jenseits des Semliki begraben sein, doch will die Tradition wissen, dass Teile der Balendu schon vor Bindi bzw. seinem Sohn Azata diesseits des Flusses waren.

Eine Bo-vanuma-Tradition erzählt, dass ihr Grosshäuptling Boma, der zweite in der Reihe der Ahnherrn mit den Hema Krieg führte. Älteste der Hema erschienen mit einem Rind und einer Ziege vor Boma und spielten Guitarre. Darauf schlossen Bovanuma und Hema Frieden. Erst der Einfall der Wangwana trieb die Bovanuma zu den Hema, so dass sie seit dieser Zeit Vasallen der Bahema wurden.

Der Seelenberg (*bubeli*) der Bovanuma, Bomaberg genannt, liegt zwischen Mboga und Geti.

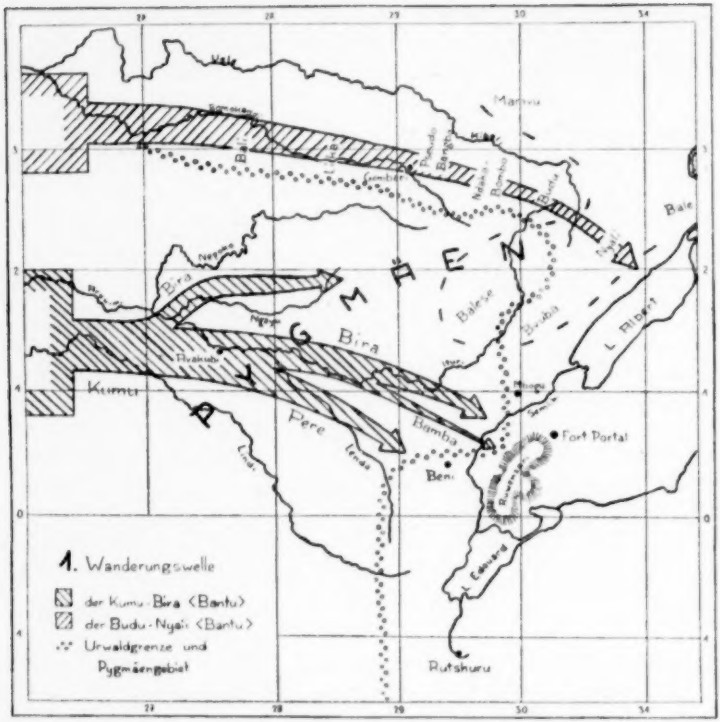
Noch eine Tradition der Baamba, die STUHLMANN vermerkt, sei hier wiedergegeben (s. 1/306). Der Urwald soll bis an den Ruwenzori gereicht haben. Darin wohnten die „Wawamba". Als die „Wakondjo" später eindrangen, vernichteten sie den Wald, so dass die offene Landschaft entstand. Ein Volk „Wahoko", anscheinend „Wambuba" wären dann aus dem Westen gekommen und hätten sich mit den Wawamba gemischt. Das seien die heutigen Wawamba.

IV. Überblick
über die Völkerwanderung im „Herzen Afrikas", chronologisch geordnet

Die Ituri-Waldzone wird als von Pygmäen allein besetzt angenommen. Ob und inwieweit Pygmäen mit nichtnegriden prähistorischen Rassen in Kontakt standen, kann aus ihrer rassischen Zusammensetzung allenfalls vermutet werden. Die Einwanderung der Neger in den Urwald beginnt relativ spät, andererseits aber muss eine jahrhundertelange Symbiose zwischen ihnen und den Bambuti angenommen werden, weil nur so die rassischen und kulturell-linguistischen Gegebenheiten im Pygmäenland zu erklären sind.

1. Die erste und älteste Wanderungswelle

am Ituri erfolgte vom Westen her und wurde von den Bantu :



Kumu-Bira getragen, die sich anscheinend langsam in den Urwald infiltrierten und den Ituri entlang bis zum Semliki vordrangen. Die Teilstämme dieser Gruppe sind : Amba-Humu, Pakombe, Pere, Bira und Kumu. Ihre Symbiose mit Pygmäen ergab die Waldnegerschicht der Negro-Bambutiden, neben denen jedoch die Pygmäen als solche bestehen blieben.

In der gleichen Zeit oder wenig später drangen Bantustämme wie Nyali, Budu, Ndaka-Bombo und ihnen angeschlossen Mangbele und Pseudo-Bangba, Bali und Lika längs des Urwaldrandes von West nach Ost, die Nyali-Budu bis zum Albert-See, vor. Sie gehören zur Wanderungswelle der Bira-Kumu, doch mischen sie sich nicht mit Pygmäen.

Zu jener Zeit sassen bereits nordöstlich des Urwaldrandes Balese-Bvuba, mit denen Balendu jenseits des Nil Kontakt hatten. Möglicherweise hat das Vordringen der Nyali-Budu einen Teil der Balese (die heutigen Süd-Balese) ins Innere des Waldes gedrängt. Die Mamvu sassen nördlich der Budu-Nyali am Kibali.

2. Die zweite Wanderungswelle

machte sich durch den Aufprall der Mangbetustämme am Urwaldrand bemerkbar, wurde aber wahrscheinlich durch das Vordringen der Azande aus der Gegend des Tschadsees verursacht. Die Mangbetu bzw. ihre Vasallen rissen im Osten Nyali und Budu

auseinander, indem die Mamvu und Karo-Balese zwischen sie getrieben wurden. Es vollzog sich die Verlagerung der Mangbetustämme und ihrer Vasallen an den Urwaldrand und der Durchbruch einzelner von ihnen in den Wald. Die kulturelle Mangbetuisierung der benachbarten Sudan- und Bantustämme, unter anderen der Mamvu, Budu und Lika mag in jener Zeit begonnen haben, dürfte aber doch erst durch den viel späteren, neuerlichen Vorstoss der Mangbetu zur Zeit der Avungura ganzen Erfolg gehabt haben. Nyali, Süd-Balese und Bvuba wie auch Bali (?), die nicht in Berührung mit den erobernden Mangbetu kamen, blieben von ihrem Einfluss nahezu frei.

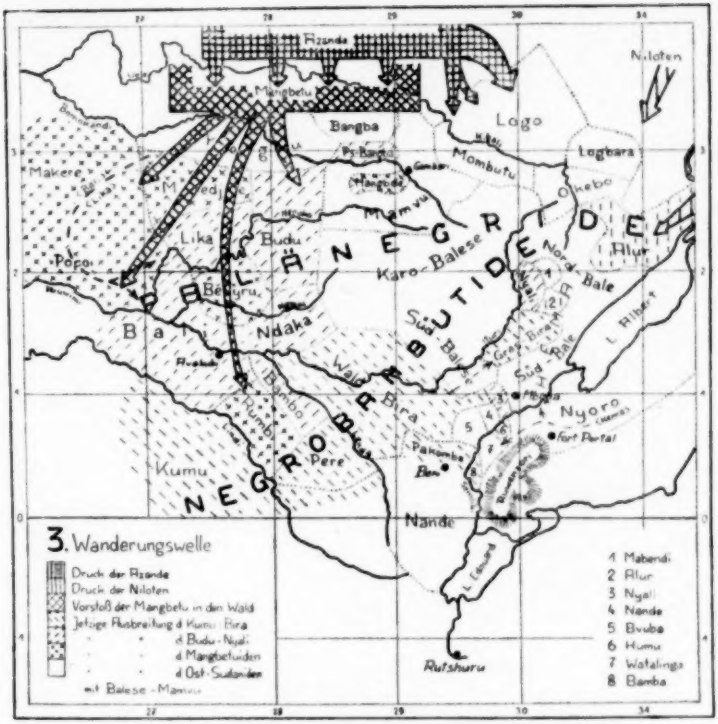
3. Die dritte Welle

wird von Niloten zusammen mit Azande längs des ganzen Ituriwaldrandes ausgelöst. Die am Waldrand sitzenden Stämme werden tiefer in den Wald hineingedrängt, einige von ihnen (Rumbi, Beyru, Popoi) dringen bis südlich des Ituri vor und zwängen sich wie ein Keil zwischen Bira und Kumu. Lika, Bali-Belueli werden westwärts bis zum Kongo abgedrängt, erreichen aber, den Aruwimi aufwärts wandernd, ihre heutigen Wohnsitze am Nepoko, wo sie die nach Süden gewanderten Mangbetustämme zerklüften und in Kontakt mit Bandaka und Budu kommen.

Zu gleicher Zeit müssen auch die Ost-Sudanstämme längs des Albert-Sees gegen Süden durch Niloten in Bewegung gesetzt worden sein. Mamvu und Karo-Balese werden noch tiefer in den Wald, die bereits im Wald siedelnden Süd-Balese (14) bis südlich des Ituri gedrängt. Die Nyali werden von den Balendu gegen Südwest an den Urwald geschoben, diese wieder drängen die Bvuba bis jenseits des Semliki zum Ruwenzori hinaus. Die Ost-Sudanstämme breiten sich in diesem Gebiet bis Mboga im Westen und bis zum Semliki im Osten aus. Die Alur-Niloten tauchen nordwestlich des Albert-Sees auf.

---

(14) *Balese* ist keine Bantu-Wortform, so dass man im Sing. nicht Mu-lese oder Lese sagen kann. Vielmehr ist dies eine sudanische Bildung analog zu *Balendu*, wobei das Suffix *-se* (*tse*, *si*, *ti*) die gleiche Bedeutung von *ndu* (*ndru*) im Balendu hat. Also *Bale-sé* (*tse*) wie *Bale-ndu* (*ndu*), mit derselben Bedeutung „Mensch".



4. Eine vierte Welle

dürfte mit durch die vorhergegende ausgelöst worden sein; ich meine den Einbruch der Bira in die Steppe, wodurch sowohl die Nyali als auch die Balendu je in eine südliche und eine nördliche Gruppe gespalten wurden. Diese Gras-Bira kamen dann in die Gefolgschaft der Bahema, die wohl in derselben Periode in die Steppe von Osten her einwanderten.

5. Als fünfte Welle

möchte ich den Einbruch der Hema-Hamiten von Osten her in die Steppe am Albert-See ansprechen, die angeblich um 1700 erfolgt

sein soll. In ihrem Gefolge waren auch die Wa-woyse (Watalinga). Der Überlieferung der Bo-vanuma zufolge erschienen die Hema vor sechs Generationen in der Mboga-Gegend.

Der Einbruch der Arabisierten

in den Ituri und ihre Kolonisationsart der Urwaldstämme ist durch die Geschichte genügend belegt.

Das *Vordringen der Banande* vom Süden her gegen den Urwald geht heute unter unseren Augen vor sich und ist als letzter Einbruch in den Ituriwald zu betrachten.

Eine relative chronologische Fixierung der einzelnen Wanderungswellen ist möglich, wenn man *vom Einbruch der Hema in die Steppe westwärts des Albert-Sees ausgeht, der um* 1700 *stattgefunden* hat. Damals schon befanden sich die Ost-Sudanstämme und die Nyali in den jetzt von ihnen besetzten Gebieten. Ihre Einwanderung fand demnach 50-100 Jahre früher, also etwa von 1600-1650 statt.

Der *Einbruch der Bira in die Steppe*, der teils durch das Vordringen der Süd-Balese südlich des Ituri, teils durch einen Pygmäenaufstand bedingt wurde, muss etwa um 1650-1700 erfolgt sein.

Die zweite Wanderungswelle dürfte nicht viel vor 1600 liegen, da das Vordringen der Mangbetu doch wohl durch den Aufbruch der Azande vom Tschadsee und der Niloten gegen Süden bzw. Süd-Osten bedingt gewesen sein muss, zu welcher Zeit auch die Mamvu-Neolithiker (15) nördlich des Kibali gegen Süden abgedrängt wurden.

Die erste Wanderungswelle jedoch, jene der Bantu, nördlich des Urwaldes (Vorstoss der Nyali bis zum Albert-See) und die Infiltrierung der Kumu-Bira in den Ituriwald liegt jedenfalls vor 1600 und dauerte geraume Zeit, in der die Assimilation der palänegriden Bantu und Bambuti erfolgte.

Stammes-Nomenklatur

Die Stämme werden unter den in der Literatur üblichen Benennungen geführt ; dann folgt der Eigenname, den sich der Stamm

(15) Calonne de Beaufaict, *Les Azande* (Bruxelles 1921).

selbst zu geben pflegt, gekennzeichnet durch den Vermerk (E), hierauf die Benennungen durch Nachbarstämme, die jeweils abgekürzt in Klammer angeführt werden, ebenso auch Namen, die Autoren ohne Angabe ihrer Herkunft gebrauchen, z. B. : *Nord-Balendu*; Bale (E), so nennen sich die Balendu selbst; Opi (S. Bale), werden die Nord-Balendu von den Süd-Balendu genannt; Balega (H), werden die Nord-Balendu von Hema genannt.

Aufstellung der Stamme-Siglen

(Al) = Alur	(E) = Eigene Benennung
(Ba) = Balese	(Ef) = Efe
(Bale) = Balendu	(H) = Hema
(Ban) = Bangala	(Li) = Lika
(Be) = Babendi	(Log) = Logbara
(Gras-Bi) = Gras-Bira	(Mam) = Mamvu
(Wald-Bi) = Wald-Bira	(Nya) = Nyali
(Bu) = Budu	(Oke) = Okebo
(Bv) = Bvuba	(Pygm) = Pygmäen
(Do) = Dongo	(Ta) = Wa-Talinga

(S) = Süd.
(N) = Nord.

Ba-hema (E); Ba-rega oder Bise (S. Bale); Ba-kumu (S. Nya); Ba-lúa (S. Ba, S. Ef und Bv, N. Nya); Ba-lwa (Gras-Bi); Źè, Jí (N. Bale).

Watalinga, Aba-talinga (H); Wa-woyse (E) (sing. Mu-weyse); Ba-budzi (S. Nya); Ba-lua und Ba-lulu (Bv);
Wa-songola (STUHLMANN u. a.) ist aber nur ein Clan der Wa-woyse;
Ba-bwizi (JOSET); Awamba (STUHLMANN); Wa-hoko (STUHLMANN).

Ba-nande (E); Wa-kondjo (Ta); Ba-holu (S. Ba, Ef, S. Nya); Ava-holi (H); Ba-nande (Bv), Wa-kondjo (CZEKANOWSKI).

Bahunde. Ba-nyanga (bei Pinga); Ba-nyabwito (Rutshuru).

Wald-Babira. 'Ba-'gba (sing. E'gba) (E-, Sua-Pygm); Ba-kumu (Ba); Ba-bila (Bv); Ba-humu (S. Nya); Ava-humu (H); Ba-'umu (Ef).

Bira-Sprache bei Paligbo : Ku-kumu; bei Ause : Opae.

Ba-amba. Bamba, Wawamba, Awamba. Birasprechende am Ruwenzori bei verschiedenen Autoren.

Gras-Babira. Ba-vela (S. Nya und S. Ef) ; Aba-vela (H) ; Ba-pea (Wald-Bi) ; Ba-bira (N. Nya), Ba-kumu (Nya) ; Vira (N. Bale) ; Ze (S. Bale).

Ba-amba, Bamba, Awamba ; Wa-humu (H) ; Wa-isandza ; Wa-yandzi (wohl Clans).

Süd-Nyali ; *Bo-vanuma* (E) ; Aba-(k)uku und Ba-kumu (H) ; Nyali (Bale) ;
Ba-dumbu (Gras-Bi) ; Apfulomo, Muto (Ef) ; Abvolomo (Wald-Bi und S. Ba) ;
Ba-boki (Bv) ; Bo-bendi (Ba) ; Wahuku, Wahoko (Stuhlmann, Czekanowski) ;
Wassongora (Stuhlmann).

Nord-Nyali ; Ba-nyali (E), Nyali (N. Bale) ; Zé (S. Bale) ; Ba-dumbu (Gras-Bi).

Budu ; Badombu (Li) ; Budu (S. Nya) ; Wa-mundo (Mam).

Lika ; Bo-liko (E).

Mangbetu ; Ba-belu (Li).

Popoi ; Ba-belu (Asua-Pygm).

Dorf-Ba-sua ; *Be-lueli* (E) ; Ba-lioi ; sing. Dioi (Kango) ; Ba-pali (Bali).

N. Balendu ; *Bale* (E. N.) ; Opi (S. Bale) ; Balendu (Al) ; Balendu (Be und S. Banyali), Ba-ledu (S. Ef) ; Aba-lega (H) ; Mengo und Ke (Oke) ; Belendu (Be).

S. Balendu ; Opi (E) ; Ba-lendu (S. Nya, S. Ba) ; Ba-ledu (S. Ef) ; Ba-djatsi (N. Bale) ; Ava-lega (H) ; Wa-legga (Stuhlmann).

Bvuba ; Ava-mbuba (H) ; Awamba (H) ; Ba-hutu (Ta) ; Ba-boki (S. Nya) ;
Bvuba (S. Ba, Ef) ; Obi (Ef). Bambuba (Czekanowski u. a.).

Balese ; Bale-tse ; Balese (S. Nya) ; Balese (Bv) ; Baletse, Obi (Ef) ; Bo-bendi (S. Nya) ; Amvo (S. und N. Bale) ; Ava-mbuba (H) ; Bahuku (Ta).

Mamvu ; Tengo (E. Bu) ; Mamvu (Do, Al) ; Mabvu (S. Ba, S. Ef) ; Mudo (Ef, Oke) ; Momvu, Momfu (Czekanowski u. a.).

Mabendi ; Babendi ; Nra (N. Bale).

Logbara ; Madi (E, Oke, N. Bale) ; Madi-nyó (Do).

Logo ; Begi (Oke) ; Mundi-nyó (Do).

Ndo-Okebo ; Membi (E, Bale) ; Okebo (Al) ; Ndo (Ban) ; Membi ; Mombi (Mam) ; Wa-nyó, Nga-nyó (Do) ; Andaka (Log) ; Mengo, Ké (Bale).

Alur ; Ba-luru (Do) ; Munzi (Oke) ; Ngo, Ngo-dadjo (N. Bale) ; Mambise (Teilstamm) (Bale).

B a m b u t i.

1. *Eigene Benennungen.*

(ma-)mbǭte, Pl. *ba-* ; *ma-*	(im Gebiet der Wald-Bi)
(ma)-swa, aba- ; *ma-*	(im Gebiet der Wald-Bi)
sua, a-, a-tsua	(am Ngayu)
asōa	(bei Babonde)
sua, a- ;	(Kango)
sōa, ma- ;	(Aka der Medje)
ćwa, ba- ;	(am Awasa-Bach, Nepoko)
basa	(bei Mayogu)
kango, ba- ;	(am Apare)
baleú	(bei Mokope, Panga)
bi-e	(am Ngayu) (offenbar von mombi-e)
badíke	(Kango)
efé, efwé	(im östlichen Ituriwald)
ekwé	(bei Babonde)
aká	(bei Medje u. a.)

2. *Benennungen der Bambuti durch Negerstämme.*

(mo-)mbuti, Pl. *ba-, ma-*	(Wangwana ; allgemein gebraucht)
ba (ma)-mbǭte, Pl. *ma-*	(Wald B.)
ba-swá	(Wald B. und Li)
ba-sú	(H)
ma-túa	(Mombutu)
ba-tōa	(S. Ny)
ba-tūa, -tōa	(Nyanga, H)
ba-twa	(Nyoro)
avá-twa	(H)
wa-túa	(Ta)
ba-ćwa	(Bu, Nda ; N. Ny)
a-ká, Sing. *ne-ká*	(Medje, Bari)
ba-ká	(Popoi, Makere)
awamba	(H)

wa-sumba, awa-somba	(Nande)
ba-pakombe	(Pere)
ba-lía	(Bu)
kango	(Bali)
ba-zungu	(Ngelima)
bake bake	(Karagwe, STUHLMANN)
efé	(Mam, Ba)
evé	(Bvu)
aụé	(S. Bale)
ové	(Ndo)
ave-nyó	(Do)
pé	(N. Bale)
aú, augá	(S. Bale, STUHLMANN)
affifi	(JUNKER)
efifi, hiwiwi	(HUTEREAU)
tikitiki	(Log)

Namen für :
Ruwenzori, Albert-See, Semliki, Ituri.

Ruwenzori : Rue-nzoli (H) ; Runsoro, Isendzuru (Nande) ; Ndzoloru (H) ; Djololu (Bv) ; Enchurru in Nyoro (nach JOHNSTON) ;
Bamba (Berg) (Bv) ; Kengelu (Wald-Bi) ; Leleka (Gras-Bi) ;
Tutu ya aleka (Schneeberg, *eki leka* = Schnee) (S. Nya) ;
Tütü genannt „by people speaking corrupt Bantu dialects (JOHNSTON, *Uganda Protectorate*, p. 154). *Tüdü* heisst aber in Efe und S. Nyali „Berg".

Gusia (Baamba, nach JOHNSTON) ; Gambaragara (Baganda nach JOHNSTON ;
Gularo (Nyoro südlich vom Albert-See, nach JOHNSTON).

Albert-See : Nandza (Ta) ; Muita-nzige (H) (Heuschreckentöter) ; Zuda (N. Bale) ; Itili (S. Nya, Ef).

Semliki : Nandza (Ta) ; Katela (H) ; Itili (S. Nya) ; Elili (Bv).

Ituri : Tuli (Gras-Bi) ; Tíli (N. Bale) ; Itíli (Efe-Sua-Pygm) (Wald-Bi, S. Bale) ; Elíli (Bv) ; Newere (Popoi) ; Wele (Asua-Pygm). Ba-kwele (Baleú-Pygm.).

BIBLIOGRAFIE

Constant de Deken, *Dwars door Azië*. Herbewerkt door Dr. J. L. JONCKHEER en heruitgegeven op initiatief van het Comité der Pater de Deken-Feesten te Wilrijk (Antwerpen 1952, De Vlijt) ; 200 p. ; platen buiten de tekst ; ingenaaid fr. 100 ; geb. 120.

—, *Twee jaar in Congo*. Heruitgegeven op initiatief van het Comité... (Antwerpen 1952, De Vlijt) ; 204 p. ; platen buiten tekst ; ing. fr. 100 ; geb. 120.

Pater DE DEKEN, een der beroemdste missionarissen van Scheut, werd op 7 Maart 1852 te Wilrijk geboren. Deze Antwerpse voorstad heeft er aan gehouden de honderdste verjaardag van haar grote zoon te herdenken en heeft een Comité o. m. belast met de heruitgaven van de twee (ook in het Frans) verschenen werken die C. DE DEKEN over zijn destijds ophefmakende reizen heeft geschreven. De eerste tocht (1889-1890) leidde hem in noordzuidelijke richting van Siberië dwars door Tibet en werd ondernomen in gezelschap van prins Henri D'ORLÉANS en de voorloper van de Zweed Sved HEDIN, Pierre BONVALOT, die in opdracht van de Franse regering Centraal-Azië bereisde. De tweede tocht (1892-1894) gold Kongo, dat toendertijd doorging als „het graf der Blanken".

Wetenschappelijke bedoelingen zaten bij Pater DE DEKEN eigenlijk niet voor, hij schreef dan ook zijn werken in „volkse trant", maar zij bevatten voor die tijd zoveel nieuwe gegevens en waren zo avontuurlijk-spannend en leerrijk dat zij ophef maakten. Meer dan vijftig jaren zijn over zijn geschriften heengegaan, en toch blijven die reisverhalen nog altijd de lezer boeien.

De nieuwe uitgave van *Dwars door Azië* werd door Dr. JONCKHEER aangepast aan de eisen van onze tijd en van verklarende nota's voorzien. Aan de oorspronkelijke tekst van *Twee jaar in Congo* werd bijna niets gewijzigd ; Dr. M. LUWEL en Dr. A. MAESEN, beiden leden van het wetenschappelijk personeel van het Museum van Belgisch-Kongo, bezorgden de voetnota's, de eerste voor het historisch, de tweede voor het ethnografisch gedeelte. In het voorbericht heet Prof. Fr. OLBRECHTS Constant DE DEKEN een waardige

opvolger van Willem VAN RUBROEK (of Roebroek ; 1253-1255), van Pieter VAN GENT (1523), van Joris VAN GEEL (1651), van Ferdinand VERBIST (1660), allen zonen van Moeder Vlaanderen en reizigers van wereldfaam. A. B.

M. Bruyère, *Contribution à l'étude des habitations pour indigènes au Congo Belge.* — **F. Deroep**, *Rationele Bouw in Belgisch-Kongo.* Élisabethville, C. E. P. S. I. ; Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1952 ; 8°, pp. 1-194, 41 pl., 21 phot. b. t. ; pp. 195-294, 32 fig. (Bulletin du Centre d'Étude des Problèmes Sociaux Indigènes, C. E. P. S. I. n° 18).

Beide verhandelingen in deze aflevering opgenomen, werden in 1951 ingediend bij het Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut als antwoord op een prijsvraag betreffende de constructie van woningen voor de inboorlingen van Belgisch-Kongo, meer in het bijzonder in de extra-costumiere centra, waarvoor het officieel bouwprogramma zich inspant.

De twee studies, die beide een eervolle vermelding bekwamen, verdienen evenzeer onze belangstelling. Enerzijds kan van de studie van dhr. Bruyere gezegd worden dat zij op een brede theoretische basis uitgewerkt is ; hij beschouwt het woningsprobleem in het licht der menselijke en sociale, climatologische, technische en economische factoren, evenals aan de hand van het koloniaal urbanisme (principes en toepassingen), vooraleer tot de kern van zijn onderwerp door te dringen. Dan onderzoekt hij achtereenvolgens aan welke behoeften, wettelijke voorschriften, hygiënische voorwaarden, bouwprogramma's en plannen de woningen der inboorlingen behoren te beantwoorden, welke constructiemethodes en materialen kunnen gebruikt en hoe de watervoorziening en de sanitaire uitrusting kunnen verzekerd worden. Maar doorgaans trekt schrijver zelf geen conclusies en geeft hij aan geen der talrijke voorgestelde mogelijkheden de voorkeur ; de aspecten van het probleem zijn veelzijdig en verschillen van streek tot streek, terwijl op wetgevend gebied trouwens eerst nog enkele voorafgaande kwesties moeten geregeld worden, naar hij zegt. Zijn studie is rijk gedocumenteerd en geïllustreerd met talrijke plannen en photo's.

De studie van dhr. DEROEP is anderzijds wel wat minder uitvoerig toegelicht maar is toch niet minder interessant. Ook hij geeft vooraf

beschouwingen over de sociale aspecten van het probleem, waarin we gegevens aantreffen o. a. over de demographie, de bouwwijze, de hygiëne, het minimum luchtvolume en bepaalde financiële, juridische, technische en andere beschouwingen. Na deze noodzakelijke inleiding komt schrijver met één wel bepaald constructieplan naar voren, geïnspireerd door de vooraf behandelde principes, en dat hij aanbeveelt omdat het toelaat „goedkoop en in snel rythme te bouwen zonder afbreuk te doen aan weerstand, ondoordringbaarheid, geluidsdemping en thermische isolatie" ; volgens het aanbevolen plan kan gebouwd worden zonder beroep te moeten doen op gespecialiseerd personeel, en met de mogelijkheid van later de woning uiteen te nemen en elders weer op te bouwen.

Het ligt niet in onze bedoeling noch in onze bevoegdheid uitspraak te doen over de technische aspecten van het probleem. Het is ten andere de practische aanwending van bepaalde plannen, bouwmethodes of combinaties die het best hun degelijkheid, hun gebreken of de noodzakelijke verbeteringen zullen kunnen aanduiden, naargelang de diverse omstandigheden.

Ik meen hier voldoende de inhoud van beide verhandelingen te hebben ontleed om aan de belanghebbenden toe te laten zich een idee te vormen over wat door deze twee auteurs werd gepresteerd. Heel wat belangstellenden in koloniale bouwaangelegenheden zullen er een groot aantal gedachten, die zij zich eventueel te nutte kunnen maken, verenigd vinden Ik raad hun dan ook aan kennis van deze verhandelingen te nemen. M. E. DUMONT

Paul Schebesta, *Die Negrito Asiens. I Band : Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Negrito.* Studia Instituti Anthropos, Vol. 6. (Wien-Mödling 1952, St.-Gabriel-Verlag) ; XVI + 496 p. 4° ; 21 blzz. met tabellen als aanhangsel ; 16 platen; 2 kaarten ; 13 diagrammen in de tekst ; halflinnen geb. ö. S. 250—, D. M. 50—, Zw. fr. 55—, $ 12—.

Het onderzoek der volken die erfelijk aan hun kleine gestalte (doorgaans niet groter dan 1,50 m.) zijn gebonden, is de levenstaak van Prof. Dr. SCHEBESTA. Met dit imposante boek begint hij de tweede reeks van *Die Pygmäenvölker der Erde*. Deze tweede reeks handelt over de Aziatische Negrito, terwijl het in de eerste over de Bambuti uit Afrika ging (1938-1950, uitgegeven door het Konink-

lijk Belgisch Koloniaal Instituut). Dat SCHEBESTA aan de ene kant van Bambuti en aan de andere van Negrito gewaagt, heeft zijn goede gronden : „Bambuti und Negrito sind zwei verschiedene Rassen negrider Herkunft" (p. 474). „Die Negrito sind keine Pygmäen, weil sie sich in Grösse und Erscheinungsform von den Bambuti, den eigenlichen Pygmäen, deutlich abheben" (p. 477). Als Pygmeeën aanziet SCHEBESTA alleen de Bambuti uit Centraal-Afrika. Vanwaar dan de gemeenschappelijke titel, *Die Pygmäenvölker der Erde*, voor de twee bovenvermelde reeksen? Deze samenvattende titel, zegt SCHEBESTA op blz. VII, „will... nicht besagen, dass ich die Bambuti von Afrika, die *allein ich als Pygmäen angesprochen wissen möchte*, mit den Negrito als eine rassische und völkische Einheit auffasse, vielmehr soll die Frage nach dem genetischen Zusammenhang der Bambuti und Negrito einer neuerlichen Prüfung unterzogen werden."

In het onderhavige boek gaat het voornamelijk over de verschijningsvorm der Negrito, inzonderheid der Semang en Aeta ; de Andamanezen, onder wie SCHEBESTA niet heeft vertoefd, worden maar bijkomend behandeld. Twee expedities leverden het materiaal op dat hier zorgvuldig wordt uitgewerkt ; de eerste, 1924-1925, gold de Semang in Malakka en hun buren, de Senoi en Jakudn ; de tweede, 1939-1940, had vooral anthropologische onderzoekingen ten doel bij de Aeta (Philippijnen) en bij de Semang.

Het boek bestaat uit vier delen : I. Geschiedenis, geografie en demografie van de Negrito (1-182) ; II. Biologie, physiologie en pathologie (183-298) ; III. Morphologie (299-429) ; IV. De positie der Negrito in het complex der rassen met kleine gestalte (431-479). Het tweede boekdeel der reeks zal over de cultuur der Negrito handelen, en het derde over hun taal.

We staan hier voor een kapitaal werk dat aan alle mogelijke eisen voldoet. De architectuur laat in niets te wensen over, de taal is zakelijk-helder en de graad van wetenschappelijkheid bereikt een hoogte die men alleen maar in de allerbeste geschriften aantreft.

V. D. W.

B. Holas, *L'homme noir d'Afrique*. Institut Français d'Afrique Noire. Initiations Africaines, VIII. (Dakar 1951, I. F. A. N.) ; 105 p. ; 53 fig. ; 48 platen.

Dit synthetisch werk beoogt een gids te zijn voor degenen die studie willen maken van de Afrikaanse mens beneden de Sahara ;

het is een „initiation très sommaire", zoals HOLAS zijn geschrift karakteriseert, „une revue panoramique d'une matière extrêmement complexe dont l'état des connaissances actuelles est toujours peu satisfaisant, peu clair, même pour un spécialiste déjà 'initié'" (p. 7).

Het tracht de leek het essentiële aan de hand te doen op het gebied van de fysische anthropologie, prehistorie, ethnografie en sociologie.

Bij alle kwaliteiten vertoont het werk enkele zwakke plekken ; men behoeft maar de bladzijden te lezen die op Belgisch-Kongo betrekking hebben (81 vlgg.) ; de Mangbetu worden bij „les Bantou vrais" gerangschikt, en de Warega „aux bords du lac Édouard" gesitueerd, enz. In de „bibliographie sommaire "(89-101) vermeldt HOLAS niet altijd het beste. Het standaardwerk van Paul SCHEBESTA *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri* (1938-1950) krijgt er geen plaats, en in de afdeling linguistiek (p. 93-94) zoekt men te vergeefs naar een werk van Cl. DOKE, A. BURSSENS, G. HULSTAERT, M. GUTHRIE, A. N. TUCKER, L. STAPPERS, J. ITTMANN, B. LEKENS, D. M. BEACH, A. KLINGENHEBEN, G. P. LESTRADE, L. E. ARMSTRONG, B. VAN EEDEN, H. P. BLOK, die onder de beste Afrikanisten moeten worden gerekend ; daarentegen wordt *Language and race problems in South Africa* van A. J. BARNOUW wel opgenomen niettegenstaande dit geschrift niets met de Negertalen te maken heeft.

De figuren en platen dragen er veel toe bij om het werk aantrekkelijk te maken. V. K.

A Luganda — English and English — Luganda Dictionary, being a Revision by **E. M. K. Mulira** and **E. G. M. Ndawula** of the Dictionary compiled by the Ven. **A. L. Kitching** and the Rev. **G. R. Blackledge**. (London, S. P. C. K. 1952) ; XV + 233 p.

Nadat de „All-Baganda Conference" in Maart 1947 overeenstemming bereikte in zake een gestandardiseerde orthografie voor het Luganda, deed zich de noodzaak tot een herziening van de tot nog toe verschenen wetenschappelijke publikaties betreffende het Luganda ten sterkste gevoelen. Niet alleen het Woordenboek, welks nieuwe, aan de moderne eisen aangepaste bewerking nu het licht ziet, doch ook de Grammatika's (1) roepen om een herbewerking, waarin rekening gehouden wordt met zowel de phonematische, als

(1) W. A. CRABTREE, *A Manual of Luganda* (Cambridge Univ. Press, 1921 ; ID., *Elements of Luganda Grammar* (London, S. P. C. K. 1923).

de tonematische verschijnselen, welke sindsdien zijn ontdekt. De kortelings verschenen nieuwe bewerking (1) van het taalkundige materiaal waarin ook veel van de door R. A. SNOXALL verzamelde gegevens zijn verwerkt, heb ik helaas nog niet kunnen bemachtigen ; doch de nieuwe koers, door deze deskundige taalgeleerden ingeslagen, stemt de linguist tot hoopvolle verwachtingen.

Niet het minst belangrijke gedeelte van dit nieuwe Woordenboek vormt Dr. A. N. TUCKER's inleiding, waarin hij, behalve schrijfwijze en uitspraak, tevens als eerste een gedegen overzicht geeft van de tonologie van het Luganda, welke, op één uitzondering na (2), tot nog toe deerlijk werd verwaarloosd.

Waar W. A. CRABTREE in zijn bovengenoemde werken slechts de prosodemische zinstonaliteit trachtte te benaderen, is het Dr. TUCKER gelukt het tonologische systeem van het Luganda vast te stellen volgens wel omschreven „tone-patterns".

Het samenstel van deze, aan de woordgroepen eigen tonologische patronen blijkt in het zinsverband prosodemisch te leiden tot een geleidelijke daling over de ganse linie („downdrift in tone"), welke eveneens optreedt bij de komposiet „hoog + laag", die de z. g. n. vallende toon kenmerkt. In dit laatste geval gedraagt zich, uit tonologisch oogpunt bezien, de lange syllabe als een onmiddellijke opeenvolging van twee korte sylben. Terminologisch zou m. i. in deze de term *more* de voorkeur verdienen boven die van *sylbe* (3). Een belangrijk vraagstuk doet zich voor in de gevallen, waarin de toevoeging van de z. g. n. initiale vokaal vóór het klasseprefix tevens een tonologische verandering met zich brengt (blz. XIII) ; de vraag lijkt gerechtigd, of wij in deze gevallen met uitsluitend tonologische varianten te maken hebben, dan wel met strukturele, c. q. syntaktische verschijnselen.

---

(1) B. E. R. KIRWAN and P. A. GORE, *Elementary Luganda* (Kampala 1951).

(2) *The Customs of the Baganda* by Sir APOLO KAGWA, translated by E. B. KALIBALA and edited by M. MANDELBAUM EDEL (Columbia Univ. Press, 1934), blz. 173 e. v. — Dr. TUCKER gaf reeds vaker het bewijs van zijn deskundige bedrevenheid inzake phonologische problemen : o. a. in *The Comparative Phonetics of the Suto-Chuana Group of Bantu Languages* (London 1929), alsmede laatstelijk in zijn, hopelijk weldra te verschijnen *Masai Grammar*.

(3) Vgl. J. WILS, *Het Accentsysteem van een tweetal Afrikaansche Toontalen* (Onze Taaltuin, IX, nr. 8, 1941), blz. 241 e. v.

Onwillekeurig wordt men hierbij herinnerd aan de toondaling van de initiale vokaal in het Zoeloe, zodra het woord in predikatief verband optreedt. Een nader onderzoek in dezen is zeer gewenst; wellicht dat de, binnenkort aangekondigde uitgave van Linguaphone opnamen van het Luganda tot een nadere analyse zal kunnen leiden.

Een moeilijk punt blijft naar mijn mening de orthografie, n. l. de verdubbeling in schriftuur van de zware, c. q. dubbele konsonanten. Na de korte mededeling, welke ik te dien opzichte destijds publiceerde (1) en waarin ik meende te moeten aandringen op een onderscheiding tussen „dubbelphoneem" en „phoneemgroep" in het Luganda, zulks in vergelijking met overeenkomstige phonemen in het Lunyoro, ben ik nog niet overtuigd kunnen worden, dat de „standard-orthography" de phonologie van het Luganda tot haar recht doet komen (2). Interessant is het feit dat „after a vowel the nasal sounds have no syllabic value, but the vowel is always pronounced long" (blz. IX). De rol van de nasaal (3), hier binnen het woordgeheel gespeeld, is kenmerkend voor de „Silbenschnitt" (4), welke phonologisch zo vaak moeilijk kan worden vastgesteld.

Deze enkele opmerkingen mogen voldoende zijn om het uitzonderlijk belang van de hier besproken publikatie te belichten (5). De gelukkige samenwerking van Dr. TUCKER met beide inheemse taalgeleerden, die het oorspronkelijk woordenboek aan een gewetensvolle herziening onderwierpen, heeft geleid tot een uiterst belangrijke, wetenschappelijke aanwinst voor de Afrikaanse linguistiek.

Leiden 1952.

H. P. BLOK

---

(1) H. P. BLOK, *Iets over de zogenaamde „geïntensiveerde" fonemen in het Ganda en Nyoro* (Kongo-Overzee, XVII, nr. 3, 1951, blz. 193 e. v.).

(2) Zie o. a. TUCKER, blz. x betreffende *ggw-* en *ggy-*.

(3) W. A. CRABTREE, *The N-sound in Luganda* (Journ. Royal Afr. Soc., XXX, 1931, blz. 148 e. v.). Vgl. E. FISCHER-JÖRGENSEN's opmerking in zake toontalen: „The nasals on the other hand may perhaps be protected by a partial fusion with the preceding vowel, and perhaps by their rôle as part of the tonal basis" (in Acta Linguistica. Kopenhagen VII, 1952, blz. 28 noot).

(4) Vgl. N. VAN WIJK in de „Nieuwe Taalgids", XXXV, blz. 15 e. v.; ID., „Onze Taaltuin", IX (1941), blz. 229 e. v.; ID., *Phonologie* (1939), blz. 107 e. v.; N. S. TROUBETZKOY, *Principes de Phonologie*, ed. J. Cantineau (1949), blz. 199 e. v.

(5) Op blz. 20 leze men: *kw-esiga* „trust to", etc.

Audrey Butt, *The Nilotes of the Anglo-Egyptian Sudan and Uganda* (London 1952, International African Institute); X + 198 p. 8°, uitslaande kaart; 15 s.

Dit boek maakt deel uit van de reeks *Ethnographic Survey of Africa* (East Central Africa, Part IV) uitgegeven onder leiding van Daryll FORDE, directeur van het Internationale Afrika-Instituut (Londen); het overtreft in omvang al zijn voorgangers. Op een grote kaart worden de woongebieden der Nilotische volken duidelijk aangegeven.

Het doel van de *Survey*-reeks is een bondig, kritisch overzicht te geven van hetgeen over de Afrikaanse stammen op volkenkundig gebied tot nog toe werd gepubliceerd.

In dit deel gaat het over de Dinka, Nuer, Shilluk, Anuak, Acoli, Lango, Luo, Burum, Bor Belanda, Jo Luo (Jur), Shilluk-Luo stammen van Bahr el Ghazal, Alur, Jo Padhola en Jo Paluo.

In de eerste afdeling van het werk worden de Niloten meer in het algemeen behandeld (1-43), in de tweede (*The social Organisation, political structure and main cultural features* ,45-181) alle volksstammen in het bijzonder. Veel is nog onbekend of twijfelachtig gebleven. Invloeden van buiten hebben het physisch uitzicht van de Niloten en de structuur van hun taal gewijzigd. Een Dinka of een Nuer verschilt grondig van een Alur of van een Ja Luo. Tussen de woongebieden van de Ja Luo van Rumbek (Bahr el Ghazal), van de Ja Luo van Kisumu (Kavirondo), van de Colo (Shilluk) van Malakal, en van de Acol van Gulu liggen honderden kilometers. Niet te verwonderen dus dat er diepgaande verschillen tussen al die stammen bestaan en dat het lastig is eenheid te vinden wat hun geschiedenis (oorsprong, migratie, enz.) aangaat.

De bibliographie beslaat 17 bladzijden. Tot onze verwondering werden de twee beste werken die er over de Alur en hun taal bestaan, er niet in opgenomen, nl. het *Woordenboek van de Alur-taal, Mahagi, Belgisch Congo,* (477 p.; Seminarie der Witte Paters, Boechout, België), en *Legenden, Geschiedenis en Gebruiken van een Nilotisch Volk, Alur Teksten,* (201 p.; Brussel 1949, Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut), beide door M. VANNESTE, M. A.

Deze werken zijn nochtans in de kringen van het Londense Instituut bekend, vermits ze in het tijdschrift *Africa* gerecenseerd werden. De oudere, zeer kleine studies van M. VANNESTE over de Alur werden wél in de bibliografie vermeld. V. D. W.

DR M.E. MARIËN

OUD-BELGIË

VAN DE EERSTE LANDBOUWERS TOT DE KOMST VAN CAESAR

528 *blz.*, 25 × 17,5 *cm, met* 398 *ill.* ; *ing. fr.* 280, *geb. fr.* 320

Na de talrijke verdienstelijke studiën, gewijd door de Belgische archaeologen aan onze voorgeschiedenis, brengt het huidige werk een poging tot aanschouwelijke synthese. Aldus wordt uiteengezet, in het Europese kader, welke de volksgroepen waren, die opeenvolgend onze gewesten bewoonden, welke hun zeden en dagelijkse bezigheden waren, hun huizenbouw en technieken, hun begrafenisgeplogenheden en godsdienstige opvattingen. Het werk vangt aan bij het Neolithicum en behandelt, in een doorlopende schildering, de neolithische landbouwerskultuur der Bandceramiek, de Michelsberger kultuur van het Midden-Neolithicum, de laat-neolithische Bekervolkeren en Seine-Oise-Marnelieden, de Bronstijd en de inwijking der Urnenveldenlieden, de Hallstatt-periode en de invallen van de krijgers met de slagzwaarden, de La Tène-tijd, en de Belgische stammen vóór Caesar's komst.

Telkens wordt vermeld in welke musea het materiaal bezichtigd kan worden, terwijl een rijke illustratie de aanschouwelijkheid van de uiteenzettingen ten zeerste verhoogt ; de uitgebreide bibliografie achteraan vormt een waardevol hulpmiddel voor liefhebber en vakkundige.

Hoe de pers er over oordeelt :

Het boek van Dr Mariën is een mijlpaal in de geschiedenis van onze nationale archaeologie. Voor het eerst bezitten wij in ons land een werk dat met buitenlandse standaardwerken kan vergeleken worden. Het boek is overigens zo vlot geschreven, men leest het met zulk een belangstelling, dat het ongetwijfeld veel sukses, ook bij het grote publiek, zal kennen.

Prof. Dr S. J. de Laet in Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent

Dit is wetenschappelijke vulgarisatie in de verheven betekenis van het woord. Het Vlaamse publiek mag de schrijver dankbaar zijn om deze prachtige synthese van onze nationale voorgeschiedenis, waarmede hij pionierswerk heeft verricht.

Prof. Dr P. Lambrechts in Het Laatste Nieuws

Zij zijn zeldzaam de archaeologische werken, die voor de niet-gespecialiseerde lezer genietbaar en aantrekkelijk zijn. Daarom is het met zoveel genoegen, dat wij de aandacht vestigen op de weliswaar uitgebreide, maar zeer overzichtelijke studie van Dr Mariën. Dit werk heeft niet enkel een nationale maar ook een internationale betekenis.

Vooruit

DE SIKKEL, ANTWERPEN

en bij elke goede boekhandel

KONGO-OVERZEE

Verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September ; elk nummer 96 blz. ; geïllustreerd. — Abonnement voor België, Belgisch-Kongo en overige landen : fr. 225.—. Redactie : Prof. Dr. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

LIJST VAN MEDEWERKERS

Mgr. J. Cuvelier, Oud-Apostolisch Vicaris van Matadi ;
Mgr. R. Cleire, Apostolisch Vicaris van Maniema ;
P. Wigny, oud-minister van Koloniën, Brussel ;
R. Godding, oud-minister van koloniën, Antwerpen ;
Prof. Dr. E. de Bruyne, Universiteit te Gent, oud-minister van koloniën ;
Prof. Dr. F. de Mûelenaere, Universiteit te Gent ;
Prof. Mr. G. van der Kerken, Universiteit te Gent, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. V. van Bulck, S. J., Leuven en Rome ;
Prof. Dr. H. P. Blok, Universiteit te Leiden ;
Prof. Dr. P. Schebesta, Mödling bei Wien ;
Prof. Dr. J. Wils, Universiteit te Nijmegen ;
Prof. Dr. M. Verstraete, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Prof. ir. L. de Wilde, Rijks-Landbouwhogeschool te Gent ;
Dr. V. Gelders, Leuven ;
Prof. Dr. A. N. Tucker, School of Oriental and African Studies, Universiteit te Londen ;
Prof. Dr. M. van Meerhaeghe, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. A. E. Meeussen, Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren ;
Dr. H. Cornelis, Leopoldstad ;
Prof. Dr. J. Larochette, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
G. Hulstaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
E. Boelaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
R. van Caeneghem, C. I. C. M., Kasayi ;
Pl. Tempels, O. F. M., Kamina ;
R. Mortier, O. M. C., Businga ;
Dr. E. Possoz, Brussel ;
G. Brausch, M. A. (Rand), Lusambo ;
J. Mertens, S. J., Mpese ;
Dr. J. Grootaert, Leopoldstad ;
E. Willems, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Costermans, O. P., Faradje ;
M. Vanneste, M. A., Antwerpen ;
H. van Thiel, Mill Hill ;
J. F. Carrington Ph. D., Yakusu ;
Dr. L. Ballegeer, Leopoldstad ;
L. Hertsens, M. A., Kilo ;
M. H. C. Willems, Londen ;
L. B. de Boeck, C. I. C. M., Libanda ;
C. M. N. White, District Commissioner, Kasempa, Noord-Rhodesië ;
L. Stappers, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Lekens, O. M. C., Molegbe ; e. a.

Drukkerij George Michiels, N. V., Tongeren